JMAGO

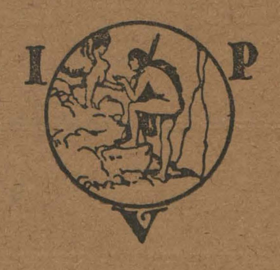
ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS



VII. BAND 1921 HEFT 2

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

erscheint viermal jährlich im Gesamtumfang von 24 bis 32 Druckbogen und ist neben der

»Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse«

Offizielles Organ
der
»Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung«.

Bezugsbedingungen:

Es bezahlen bei direktem Bezuge:

	Mitglieder der Zweigvereinigungen den ermäßigten Jahrespreis:	**Alle anderen Bezieher** den Ordinärpreis:
Amerika	4 Dollar	5 Dollar
Deutschland	40 Mark	50 Mark
England	1 Pfund	25 Schillinge
Holland	10 Gulden	12 Gulden
Österreich	150 Kronen	300 Kronen
Schweiz	20 Franken	25 Franken
Ungarn	120 Kronen	250 Kronen

Das Präsidium der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in London.

Die Leitung des Internationalen Psychoanalytischen Verlags Ges. m. b. H. in Wien.

Alle für die Redaktion von »Imago« bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an

Dr. OTTO RANK, Wien I., Grünangergasse 3–5.

Manuskripte sind vollkommen druckfertig einzusenden.

Von den Originalarbeiten erhalten die Mitarbeiter je 25 Separatabzüge gratis geliefert.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG – WIEN – ZÜRICH – LONDON – NEW-YORK

VII. 2. 1921

Die Wechselbeziehungen von psychischem Konflikt und körperlichem Leiden bei Schiller[1].

Von FRIDA TELLER (Prag).

»... Was man an einer Minderzahl von menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, läßt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen, auf welche das Wertvollste an der menschlichen Kultur aufgebaut ist.«

Freud: Jenseits des Lustprinzips.

Das Interesse der psychoanalytischen Forschung war von Anfang an darauf gerichtet, Sinn und Absicht der neurotischen Symptome zu erfassen und ihren Zusammenhang mit dem Erleben des Patienten aufzudecken. Von Beobachtungen an Hysterischen ausgehend, die er in gemeinsamer Arbeit mit Josef Breuer unternommen hatte, vermochte Freud nachzuweisen[2], daß die Existenz eines hysterischen Symptoms zur Voraussetzung habe, ein seelischer Vorgang sei nicht in normaler Weise zu Ende geführt worden. Zwischen dem Ich des Patienten und einer an dasselbe herantretenden Vorstellung war ein Verhältnis der Unverträglichkeit entstanden und das Ichbewußtsein hatte sich bemüht, durch Verdrängung der peinlichen Vorstellung und Konversion der Erregungssumme in die Körperinnervation diesen Widerspruch zu lösen. Anstatt der seelischen Schmerzen, die dem Ich nun erspart blieben,

[1] Nach einem, am 25. November 1920, in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage.

[2] Vgl. Freud-Breuer: Studien über Hysterie, 3. Auflage, 1916 und Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, III. Teil.

traten körperliche auf und bei dieser Umwandlung stellte sich als Gewinn heraus, daß der Patient sich einem unerträglichen psychischen Zustand entzogen hatte, allerdings auf Kosten eines körperlichen Leidens. Die Situation, die so geschaffen wurde, ist nun nicht weiter veränderlich. Das Ich, welches die Erkrankung zustande gebracht hat, will sich auch ferner vor den Gefahren bewahren, deren Drohung der Anlaß des Leidens geworden ist und eine Genesung nicht eher zuläßt, als bis eine Wiederholung der gleichen Situation ausgeschlossen erscheint. Tritt nun neuerlich ein Erlebnis an das Ichbewußtsein heran, ähnlich wie jenes, das Krankheitsveranlassung geworden war und führt den alten, nunmehr verdrängten Konflikten neue Nahrung zu, so wiederholt sich der oben geschilderte Verdrängungsvorgang und eine neuerliche Konversion stellt den früheren Zustand wieder her. Der Drang zur Abfuhr der Erregung aus dem Unbewußten begnügt sich alsdann meist mit dem bereits gebahnten Abfuhrweg, für den ohnehin ein somatisches Entgegenkommen von seiten des Patienten bestanden hatte. Jede Wiederauffrischung des Konfliktes ruft auch nicht mehr die affektive Vorstellung, sondern nur den abnormen körperlichen Reflex hervor.

Die Entdeckung der psychologischen Mechanismen der Symptombildung bei der hysterischen Neurose, die die psychoanalytische Forschung einleitete und eine Grundlage für die Erkenntnis der strengen Determiniertheit alles seelischen Geschehens bildete, bietet überraschende Ergebnisse, wenn wir die oben geschilderte Einsicht zum Ausgangspunkt einer Untersuchung nehmen, welche die Wechselwirkung von Krankheit und seelischem Konflikt bei unserem größten und volkstümlichsten Dramatiker, bei Schiller, aufdecken will.

Freilich, auf allzuviel wohlwollendes Verständnis von seiten der Literaturkritik wird sich unser Versuch wohl von vornherein nicht gefaßt machen dürfen. Bietet unsere Darstellung und deren Ergebnisse dem Literaturhistoriker doch nichts, wodurch er an die ihm einmal liebgewordene Methode der Schillerforschung und rein ideale Auffassung dieses Dichters gemahnt würde, er wird unsere Darstellung mit Befremden ablehnen und, im Besitze verjährter Einsichten, auf ein tieferes Verständnis gern verzichten — oder — sollte ihm ein solches zugemutet werden — einer Annahme die größten Widerstände entgegensetzen.

Wir haben gut getan in diesem Zusammenhange an die Gesetzmäßigkeit alles Seelischen zu erinnern. Überblicken wir nämlich die Charakteristiken und Lebensdarstellungen, die unserem Dichter in so reichem Ausmaße zuteil geworden sind, so müssen wir gestehen, daß ihre Betrachtungsweise den Boden des Tatsächlichen zumeist längst verlassen hat. Wir können dies aber begreiflich finden: denn, auch abgesehen von dem billigen Pathos einer Heldenverehrung, die im Künstler über dem selbstgeschaffenen Idealbild den Menschen übersieht oder übersehen will und nun, bei festlichen Gelegenheiten oder zu pädagogischen Zwecken ein gar luftiges,

alle Widersprüche vermeidendes Wolkengebilde aufbaut: gewiß hat kein anderer Dichter eine ideale Herausarbeitung seines Wesens und Werdens bei Mit- und Nachwelt in dem gleichen Maße herausgefordert, wie Schiller. Wissen wir doch, daß der Dichter sich selbst mit dem strengsten Maßstabe gemessen hat und mit hohem Ernst und immer wachsender Willenskraft an der Läuterung seiner Individualität arbeitete. Den Stolz und die Kraft einer großen Seele, die alle Leiden nicht nur geduldig erträgt, sondern selbst im Unterliegen noch triumphierend sich über sie erhebt, wissen seine Biographen an ihm zu rühmen und den gleichen Eindruck gibt auch sein Freund Wilhelm v. Humboldt wieder, indem er, unmittelbar nach Schillers Tode, des Dichters »adelige Natur« kennzeichnend, schreibt: »Von niemand läßt sich vielleicht mit so viel Wahrheit sagen, daß er die Angst des Irdischen von sich geworfen hatte, aus dem engen, dumpfen Leben in das Reich des Ideals geflohen war; er lebte nur von den höchsten Ideen und den glänzendsten Bildern umgeben, welche der Mensch in sich aufzunehmen und aus sich hervorzubringen vermag«[1]. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch die hohen Anforderungen, die der Dichter an sich selbst stellte und diesem Streben wiederholt Ausdruck verliehen hat. »Alles was der Dichter uns geben kann« – heißt es in der berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit Bürger – »ist seine Individualität. Diese muß es also wert sein, vor Welt und Unwelt ausgestellt zu werden. Diese seine Individualität so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern, ist sein erstes und wichtigstes Geschäft«[2]. Aber schon den tieferblickenden seiner Zeitgenossen konnte es nicht entgehen, daß Schillers hoher Idealismus, sein angespanntes Streben, das ihm als Ziel vorschwebende »Ideal-Ich« zu erreichen, für den Dichter auch Kehrseiten in sich berge. Streicher hat es oft betont, daß Schiller an sich selbst »zu hohe Anforderungen« stellte und Goethe, der wohl wußte, wie wohltätig der Einfluß seiner gelassenen Natur auf den Freund wirkte, hat den Sachverhalt durchschaut und noch im Alter in vertrautem Gespräch zu Eckermann geäußert: »daß nun diese physische Freiheit Schiller in seiner Jugend so viel zu schaffen machte, lag zwar teils in der Natur seines Geistes, größtenteils aber schrieb es sich von dem Druck her, den er in der Militärschule hatte leiden müssen. Dann aber, in seinem reiferen Leben, wo er der physischen Freiheit genug hatte, ging er zur ideellen über und ich möchte fast sagen, daß diese Idee ihn getötet hat, denn er machte dadurch Anforderungen an seine physische Natur, die für seine Kräfte zu gewaltsam waren. Ich habe vor dem kategorischen Imperativ allen Respekt, ich weiß, wie viel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man muß es damit nicht zu weit

[1] Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt. Herausgegeben von A. Leitzmann. Vorerinnerung.

[2] Über Bürgers Gedichte. Werke, Säkular-Ausgabe XII, 236.

treiben, denn sonst führt diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem«[1].

Schillers Leben wird dargestellt als ein fortdauernder Kampf mit den auf ihn hereinstürmenden Anfällen von Krankheit, als ein bewunderungswürdiges Ringen des Geistes mit dem Körper. Jedes neue Werk mußte der bereits dem Tode verfallene Dichter seinem Leiden abringen und konnte so an der eigenen Person erweisen, daß der dem Geschick rettungslos Preisgegebene als sittlicher Mensch doch immer wieder sich frei zu erheben vermag, indem er sich erfüllt. Und lebte und strebte Schiller auch wie einer, der im Schatten des Todes wandelt, so hatte diese Gewißheit doch nichts Niederdrückendes für ihn, gerade sie spornte ihn zu immer rastloserem Arbeiten an und zwang ihn, unaufhaltsam vorwärts zu schreiten nach neuen Zielen.

Des Dichters Kränklichkeit setzte, wie seine Schwester Christophine in ihren »Erinnerungsblättern« mitteilt, mit seinem Eintritt in die Militärschule ein. Freilich, schon als kleines Kind war er schwächlich und »hatte bei den gewöhnlichen Kinderkrankheiten oft krampfhafte Zufälle«[2], aber er erholte sich bald und blieb fortan gesund, bis er, im Alter von vierzehn Jahren, gegen seinen Willen aber auf Befehl des Herzogs in die neugegründete Stuttgarter Militärakademie aufgenommen wurde. Zu seinem Hauptstudium wählte er die Rechtswissenschaft, weil – wie sein Freund Streicher erzählt – von dieser allein eine den Wünschen seiner Eltern entsprechende Versorgung einst zu hoffen war. Doch sein feuriger, schwärmerischer Geist fand in diesem Fache wenig Befriedigung, er geriet mit seinen Lehrern in Konflikt, vernachlässigte die ihm aufgezwungenen pedantischen Ordnungsvorschriften und lernte widerwillig, daher auch schlecht. Wir erfahren, daß er wegen seines dissoluten und langsamen Wesens öftere Ermahnungen nötig gehabt habe[3] und seine Auflehnung gegen die strengen Gesetze der Akademie bezeugen zwei Strafbillette vom 21. November 1773 und vom 24. Dezember desselben Jahres[4], die sich Schiller durch Unordnung zugezogen hatte, nach Weltrich die Quelle disziplinarer Anstöße für unseren Dichter in der Akademie. Doch bald ändert sich das Bild. Das frühzeitig geweckte Ehrgefühl Schillers, sein bereits in der Militärschule beobachteter »edler Stolz« scheint durch

[1] Schillers Persönlichkeit. Urteile der Zeitgenossen und Dokumente, gesammelt von J. Petersen, Weimar 1909. III. Bd., S. 224.

[2] Vgl. R. Weltrich: Schiller, sein Leben und seine Werke. I, S. 63. So sehen wir, daß auch bei Schiller der späteren Erkrankung eine infantile Neurose vorausgeht.

[3] Weltrich a. a. O., S. 229 ff.

[4] Wiedergegeben bei Weltrich a. a. O., S. 230. Der Verfasser hebt in diesem Zusammenhange hervor: »Die Zahl der Strafbilletts, welche Schiller während seiner Studienzeit erhalten hat, beläuft sich nach Ausweis der Akten auf nicht mehr als sechs, merkwürdigerweise fallen sie sämtlich in die Zeit von Oktober 1773 bis Februar 1774.«

die Strafen und mehr noch durch die sich stets verschlechternden Zeugnisse (er war bald der letzte der Klasse geworden) schwer getroffen worden zu sein. Seit dem Jahre 1774 ist kein Tadel mehr überliefert[1]. Und wenn auch des Dichters Leistungen infolge der sich immer mehr vordrängenden Neigung zur Dichtkunst und Theologie recht schlechte waren, es wurde Nachsicht geübt, denn Schiller war wiederholt krank gewesen. Schon der nächste Lehrerbericht weiß von absichtlicher Auflehnung nichts mehr zu berichten: ». . . er ist ehrerbietig und respektvoll gegen seine Vorgesetzten, nicht weniger verträglich und freundschaftlich gegen seine Cameraden, besitzt gute Gaben«, »aber ist schon sieben Mal und erst vom 2. September bis 7. Oktober krank gelegen, welche öftere Krankheiten auch Ursach sind, daß er bei allem seinem Fleiß doch gegen andere ziemlich weit zurückgeblieben«[2]. Natürlich brachten Schillers häufige Krankheitszustände auch ihre Vorteile mit sich. Sein Stolz wurde durch die schlechten Fortschritte in den Wissenschaften nicht weiter gedemütigt, denn er war für die zahlreichen, durch Krankheit hervorgerufenen Störungen seines Studiums nicht weiter verantwortlich[3], und indem er sich von seinem seelischen Konflikt befreit hatte, trat noch ein weiterer Krankheitsgewinn sekundär hinzu. Die Erkrankung gewährte ihm die freie Zeit, deren er zu seiner Beschäftigung mit der Dichtung bedurfte[4]. Worin die häufigen Krankheitsanfälle des Dichters damals bestanden hatten, ist nach Weltrich nicht mehr zu bestimmen. Die meisten Fälle aber waren »ohne Bedeutung«, es handelte sich häufig um geschwollenes Gesicht oder eine Geschwulst am Knie. Geistige Arbeit war also möglich (a. a. O., S. 230). Nun wissen wir durch Freuds Beobachtungen, daß der somatische Schmerz nicht erst von der Neurose geschaffen, sondern von ihr benutzt, gesteigert und erhalten wird. Es sind die verbreitetsten Schmerzen der Menschheit, die am häufigsten dazu berufen erscheinen, eine Rolle in der hysterischen Neurose zu spielen. Die krankhafte Körperveränderung weckt die Arbeit der Symptombildung, so daß diese das von der Realität

---

[1] Vgl. die oben angeführte Stelle aus Weltrichs Biographie.

[2] Bericht des Rittmeisters Faber vom Ende des Jahres 1774 (Weltrich a. a. O., S. 146). Ähnlich stellen auch die andern Lehrerberichte den Sachverhalt bei Schiller von nun ab dar.

[3] Ich verweise auf eine interessante Stelle aus Schillers »Bericht an den Herzog über Mitschüler und sich selbst« (Werke, Säkular-Ausgabe XVI, 307 f.), an der der Dichter, natürlich ohne sich des hier geschilderten Zusammenhangs klar bewußt zu sein, entschuldigend hervorhebt: »Durchlauchtigster Herzog, die schönen Gaben, die ich habe, habe ich bisher nicht so angewendet, als es mir meine Pflichten aufgelegt haben. Nun sehe ich mich von der Unzufriedenheit gedrückt, die ich verdiene, allein ich kann doch einigermaßen Entschuldigung finden, denn wenn der Körper leidet, so leiden auch mit ihm die Kräfte der Seele und der Wille wird durch Leibesschwachheiten öfters gehindert, in Erfüllung zu gehen.« (Von mir gesperrt.)

[4] Weltrich hebt hervor, daß bereits in frühen Jahren (d. h. vor Abfassung der »Räuber«) die Krankensäle die Zuflucht waren, wenn Schiller sich verbotener Lektüre von Poesie hingeben wollte (a. a. O., S. 284).

gegebene Symptom zum Vertreter aller jener unbewußten Phantasien macht, die nur darauf gelauert hatten, sich eines Ausdrucksmittels zu bemächtigen. Noch oft sind in späteren Jahren bei Schiller heftige Zahnschmerzen aufgetreten, sobald wir allen Grund haben zu vermuten, der Dichter wollte einen gerade akut gewordenen Konflikt durch Symptombildung unbewußt erledigen«[1].

Die einmal geschaffene Situation blieb für die Zeit seines Aufenthaltes in der Akademie stationär. Schillers Schwester berichtet, er habe die Nächte für seine Lieblingsarbeiten nützen müssen; denn er habe einen Widerwillen gegen die Medizin gehabt und machte sich oft krank, um in dem Krankenzimmer sein zu können, wo er des Nachts Licht hatte[2]. Hat es fast den Anschein, als ob Schillers Schwester hier und an noch einer anderen überlieferten Stelle[3] den richtigen Zusammenhang ahnen, ja sogar an bewußte Verstellung glauben würde, so belehren uns doch andere Äußerungen aus dem Verwandtenkreise eines bessern[4]. Übrigens müssen auch wir uns hüten, bei Schiller ein bloßes Krankstellen vorauszusetzen. Eine derartige Simulation wäre der Aufmerksamkeit der Anstaltsärzte nicht entgangen und ihre Entdeckung hätte des Dichters Lage nur verschlechtert. Zudem hätte sie auch die bereits konstatierte pathogene Wirkung nicht ausüben können. Wir pflichten Weltrich, dem gründlichsten aller Schillerbiographen, dem der Zeitgewinn, den Schiller aus seinen Leidenszuständen zog, nicht entgangen war, vollkommen bei, wenn er, der ja die Schleichwege unbewußter Absichten nicht kennt, hervorhebt: »An grundloses Krankmelden ist bei der strengen Aufsicht in der Akademie kaum zu denken« (a. a. O., S. 230).

Der gleiche Vorgang wie bei Entstehung der »Räuber« tritt ein, da der Dichter den festen Entschluß faßt, seine medizinischen Studien nachzuholen und abzuschließen. Er wollte, wie Streicher überliefert[5], so lange nichts anderes, als was die Medizin betreffe,

[1] Vgl u. a. den folgenden Bericht von Baggesens über einen Besuch bei Schiller während der kritischen Zeit, die dem ersten schweren Anfall des Brustleidens vorausging (August 1790): »Er hatte erschreckliche Zahnschmerzen, geschwollene Backen, so daß er mit Mühe sprach. Er war überaus artig, aber tiefer Gram guckte durch seine erzwungene Munterkeit. Reinhold erzählte mir seine Lage, die so traurig ist, daß ich darüber fast weinen möchte. Er hat nur 200 Taler jährlichen Gehalt und braucht jährlich über 1200. Aus dieser Ursache muß er wie ein Pferd arbeiten, von Morgen bis Abend. Er hat wenig Zuhörer, weil er keine Gabe und keine Geduld zum Lesen hat.« (Petersen a. a. O., II, 183.)

[2] Petersen a. a. O., III, 359.

[3] Die Zöglinge der Akademie durften Abends nur bis zu einer bestimmten Stunde Licht brennen. Da gab sich Schiller, der in den Nächten sich gern selbst lebte, was der Tag nicht erlaubte, oft als krank an, um in den Krankensälen die Vergünstigung einer Lampe zu genießen. In solcher Lage wurden »Die Räuber« geschrieben. (Mitgeteilt in Karoline v. Wolzogens Schillerbiographie, S. 17.)

[4] Siehe unten.

[5] Schillers Flucht von Stuttgart und Aufenthalt in Mannheim von Andreas Streicher, S. 17 (Deutsche Literaturdenkmale, 134. Bd.).

lesen und schreiben oder auch nur denken, bis er sich das Wissenschaftliche davon ganz zu eigen gemacht hatte. Dies kostete ihm eine ungeheure Überwindung und die außerordentliche Anstrengung, bei welcher er sich den kleinsten Genuß versagt hatte, wirkte nachteilig auf seine Gesundheit. Streichers Diagnose einer Erkrankung Schillers infolge von Überarbeitung – wir werden ähnlichen Urteilen bei Schiller noch oft begegnen – ist natürlich hier, wie in allen andern Fällen unhaltbar. Unseren einmal festgelegten Standpunkt der Konversion zum Zwecke der unbewußten Abwehr müssen wir aber auch jenen Anschauungen gegenüber festhalten, die, wie Caroline v. Wolzogen, Schillers Frau u. a. für Streichers Überarbeitung einen, im übrigen nirgends überlieferten Mangel an Bewegung einsetzen und es diesem zuschreiben, daß der Aufenthalt in der Akademie die Grundlage für Schillers spätere Kränklichkeit gelegt hat[1].

Der Dichter näherte sich nun dem Zeitpunkte, da die Pforten der Akademie sich öffnen sollten und er dem verhaßten Zwange entfliehen durfte. Wir werden verwundert sein zu erfahren, daß er das Ziel seiner Wünsche so wenig freudig herbeisehnte, ja, daß er alle Gedanken an eine nahe Freiheit von sich abwehrt[2]. Lebensüberdruß erfaßte ihn und von seiner damaligen seelischen Lage geben gleichzeitige Briefe an den Hauptmann von Hoven anläßlich des Todes seines jüngeren Sohnes und Briefe an die Schwester Nachricht: »Er (der Tote) verlor nichts und gewann alles . . . tausendmal beneidete ich Ihren Sohn, wie er mit dem Tode rang und würde mein Leben mit eben der Ruhe statt seiner hingegeben haben, mit welcher ich schlafen gehe. Ich bin noch nicht einundzwanzig Jahre alt, aber ich darf es Ihnen frei sagen, die Welt hat keinen Reiz für mich mehr und ich freue mich nicht auf die Welt und jener Tag meines Abschieds aus der Akademie, der mir vor wenig Jahren ein freudevoller Festtag würde gewesen seyn[3], wird mir

[1] Vgl. die Aufzeichnungen Charlotte v. Schillers (überl. bei Petersen a. a. O., III, 283), worin es im Anschluß an die im Familienkreise herrschende Auffassung heißt: »Denn das Leben in der Akademie, der Mangel an ganz freier Bewegung des Körpers war gewiß der erste Grund zu unseres Geliebten Kränklichkeit. Er gab in seiner Jugend zu wenig auf sich Achtung«.

[2] Dieser Widerspruch muß uns natürlich darauf aufmerksam machen, daß hinter des Dichters Krankheitsanfällen noch andere, tiefer liegende Motive wirksam sind. Tatsächlich schreckt Schiller auch vor der Freiheit zurück, weil der Wunsch, sich aus der Akademie gewaltsam zu befreien und seiner infantilen Libidofixierung entsprechend in das Elternhaus zurückzukehren, in ihm verdrängt vorhanden war. Die Reaktion auf diesen unbewußten Impuls fesselt den Dichter an das Zimmer (respektive in die Krankheit). Hier müssen wir auch den tiefsten Grund für Schillers spätere chronische Erkrankung erkennen, die, wie noch zu zeigen sein wird, unsern Dichter nahezu ununterbrochen »zum Gefangenen seines Zimmers« machte und in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß die meisten seiner dramatischen Helden (bereits vor der Bekanntschaft mit dem Ödipusrex) nach Hause zurückgekehrt, ihrem Vater (oder einer Ersatzperson) nach dem Leben trachten (Karl Moor, Franz, Carlos, Mortimer, Parricida, Demetrius). Angedeutet findet sich diese Situation übrigens auch bei Max Piccolomini, in »Kabale und Liebe« und im »Fiesko«.

[3] Von mir gesperrt.

einmal kein frohes Lächeln abgewinnen können. Mit jedem Schritt, den ich an Jahren gewinne, verliere ich mehr von meiner Zufriedenheit, je mehr ich mich dem reiferen Alter nähere, desto mehr wünschte ich als Kind gestorben zu sein«[1]. Und der Schwester schreibt er gleich verzweifelt: »Ich freue mich nicht mehr auf die Welt und gewinne alles, wenn ich sie vor der Zeit verlassen darf . . .[2] Ich habe das Glück vor vielen Tausenden ⟨das unverdiente Glück[3]⟩, den besten Vater zu haben . . . Ich habe Dich meine Teure und doch kann dies alles keine Heiterkeit von einiger Dauer in meine Seele rufen«[3]. Ein tiefes Schuldgefühl spricht sich in diesen brieflichen Äußerungen aus und es ist bemerkenswert, daß die gedrückte Stimmung des Dichters seiner Anstellung als Regimentsmedikus – mit welcher Schillers Unzufriedenheit gewöhnlich im Zusammenhang gebracht wird – zeitlich vorangeht. Wir müssen den bereits durch Otto Rank ausgesprochenen Gedanken, daß Schillers Einstellung zum Herzog das ambivalente Benehmen des Fürsten gegen ihn beeinflußt habe, im Auge behalten.

Was nun folgt, ist zu bekannt, um hier ausführlich wiedergegeben zu werden. Die Stellung als Regimentsmedikus ist Schiller trotz der wiederholt geübten Nachsicht seiner Vorgesetzten zuwider, Vorspiegelungen aus Mannheim täuschen ihn und er entflieht zweimal zur Vorstellung seiner »Räuber« nach dieser Residenz. Sein zweiter Ausflug nach Mannheim wird bekannt und Schiller wird vom herzoglichen Verbot ereilt, bei Strafe der Kassation nicht mehr zu dichten oder mit dem Ausland zu verkehren. Die Empörung der Graubündner über eine gegen ihren Kanton gerichtete Stelle der »Räuber« hatte das ihrige dazugetan, um den Herzog gegen Schiller aufzubringen.

Wir wollen hier bei einer Darstellung der inneren Wirren des Dichters seit seinem Austritt aus der Akademie verweilen. Auf die sonderbare Tatsache, daß er seiner Freiheit nicht recht froh wurde, haben wir bereits hingewiesen und glaubten sie auch motivieren zu können. Und gleichzeitig mit seinem Austritt erfaßt Schiller ein nur mühsam unterdrückter Impuls zu reisen, Stuttgart zu verlassen und sich von den heimatlichen Verhältnissen loszureißen, dem er in den beiden Besuchen nach Mannheim und schließlich in seiner gewaltsamen Selbstbefreiung, die eine Rückkehr nach Stuttgart dauernd unmöglich machte, nachgab[4].

Schillers Flucht aus Stuttgart nach Mannheim ist so häufig ausschließlich als Folgeerscheinung des herzoglichen Verbotes, als

[1] Stuttgart, am 15. Juni 1780 ⟨Schillers Briefe, herausgegeben von Fritz Jonas I, 14⟩.

[2] Von mir hervorgehoben.

[3] Stuttgart, am 19. Juni 1780 ⟨Jonas I, 16⟩.

[4] Schillers fluchtartige Loslösung vom Elternhaus ist bereits von O. Rank als typische Reaktion auf eine übermäßige Fixierung im Familienkomplex erkannt worden.

Akt der Notwehr dargestellt worden, daß es verlockend erscheint, einmal den umgekehrten Weg einzuschlagen und zu untersuchen, inwiefern etwa des Dichters eigenes Verhalten die Einstellung seiner Umgebung bewirkt habe. Wir wissen, Schiller hatte bereits in der ersten Zeit, da er bei Augé angestellt war, geschrieben, »seine Knochen hätten ihm im Vertrauen gesagt, daß sie nicht in Stuttgart verfaulen wollten«[1]. Und vielleicht hätte der Dichter auch die zweite Reise nach Mannheim verheimlichen können, erhielt er doch von seinem Obersten die Erlaubnis, den Ausflug in Zivilkleidern zu machen und sich krank zu melden unter der Voraussetzung, daß er ihn nicht kompromittieren werde[2]. Aber Schiller benahm sich, gleichsam als wollte er ein Bekanntwerden seines neuerlichen Aufenthaltes in Mannheim herausfordern, so unvorsichtig, daß es sogar seinen Freunden auffallen mußte. Hegte er auch bewußt die Hoffnung, seine Abwesenheit werde durch die Vorkehrungen, die er getroffen hatte nicht bemerkt werden, »so hatte er doch die Unvorsichtigkeit begangen, bei seiner Ankunft seinen Namen am Tore anzugeben, so daß es gleich in der ganzen Stadt bekannt ward, Schiller, der Verfasser der Räuber sei selbst da. Wie konnte es nun in Stuttgart verschwiegen bleiben?« Und nicht nur dies, er weihte auch seinen Freund Hoven und einige weibliche Freunde, die ihn auf der Reise begleiten sollten, in das Geheimnis ein. Hoven wird geschwiegen haben, meint Streicher, dessen Bericht wir hier folgen[3], aber nicht so die weiblichen Freunde. »Sie konnten dem Drange nicht widerstehen, das Verdienst der Mannheimer Schauspieler um die Wirkung des Stückes auch andern zu schildern« und unter dem Siegel des Geheimnisses erfuhr auch der General Augé davon und durch ihn der Herzog. So wie die Sachen stehen, müssen wir wohl annehmen, es sei des Dichters unbewußte Absicht gewesen, einen Bruch mit dem Herzog herbeizuführen. Aber der Durchsetzung der verbotenen Handlung folgten Schuldgefühle nach und eine Erkrankung, die Schiller aus Mannheim mitbrachte, veranlaßte ihn, dem Mannheimer Intendanten, Dalberg, gegenüber, zu einer verzweifelten Schilderung seiner Lage: »Ich habe das Vergnügen, das ich zu Mannheim in vollen Zügen genoß, seit meiner Hieherkunft durch die epidemische Krankheit gebüßt (man beachte die Ausdrucksweise), welche mich zu meinem unaussprechlichen Verdruß bis heute gänzlich unfähig gemacht hat, Euer Exzellenz für so viele Achtung und Höflichkeit meine wärmste Danksagung zu bezeugen. Und doch b e r e u e i c h beinahe die glücklichste Reise meines Lebens, die mich, durch einen höchst widrigen Kontrast meines Vaterlandes mit Mannheim, schon so weit verleitet hat, daß mir Stuttgart und alle

[1] J. G. Elwert an J. W. Petersen. (Abgedruckt bei Biedermann, Schillers Gespräche, 1913. S. 67.)
[2] Petersen a. a. O., II., 44.
[3] A. a. O., S. 41.

schwäbischen Szenen unerträglich und ekelhaft werden«[1]. Da dem Dichter die tiefere Motivierung seines Reisedranges nicht bekannt war, so schiebt er seine gegenwärtige Lage auf den aus der Vergleichung Stuttgarts und Mannheims hervorgehenden Verdruß. Doch wenn er Dalberg wenige Zeilen später bittet, sich seiner anzunehmen und ihm eine Entfernung aus den heimischen Verhältnissen zu ermöglichen, so verstehen wir den unbewußten Zweck der Erkrankung auch darin, dem Intendanten das Trostlose seiner Lage recht eindringlich vor Augen zu führen[2]. Dalberg versagt seine Hilfe, aber der Dichter wendet seine Blicke trotzdem nach Mannheim und verläßt Stuttgart und die Seinen fluchtartig; das herzogliche Verbot lieferte eine genügende Rationalisierung des unbewußten Reisezwanges. Auch Streicher, der die Beschwerden der Flucht mit dem unglücklichen Freunde teilte, verurteilte die überstürzte Eile, mit der das Vorhaben ausgeführt wurde[3].

Die Biographen sind der Ansicht, die Beschwerden der Flucht und die Entbehrungen, die der Dichter während dieser Zeit auszustehen hatte, hätten Schillers Gesundheit erschüttert und den Keim zu seiner Kränklichkeit gelegt. Wir können uns dieser Anschauung nicht anschließen. Die Briefe aus jenen Tagen verraten keinen Krankheitsanfall, ja, uns will es scheinen, als ob gerade die äußern Bedrängnisse — die an sich schon der Selbstbestrafung und -quälerei genug boten — den Dichter vor inneren Wirren bewahrt hätten. Erst viel später, zur Zeit seines Aufenthaltes im Bauerbacher Asyl, hören wir wieder von neuer Erkrankung. Wir werden auf diese Episode und die sie begleitenden Umstände noch zurückkommen[4].

---

[1] Brief an Dalberg vom 4. Juni 1782 ‹Jonas I, 60›. Die Stellen sind von mir hervorgehoben.

[2] Wie jedes neurotische Symptom, so ist auch diese Krankheitserscheinung überdeterminiert. Da Schiller während dieser Zeit seinen Fluchtplan entwarf, hätte die Erkrankung der Ausführung dieses Entschlusses entgegenwirken sollen. So genügte in späteren Jahren das Aufleuchten eines Fluchtimpulses bei Schiller um sofort einen Krampfanfall herbeizuführen. — Wir dürfen uns durch Schillers Angabe, es habe sich bei ihm um eine epidemische Krankheit gehandelt, nicht beirren lassen. Diese Annahme verschiebt bloß das Problem, denn wir sehen den Dichter immer dann zur Ansteckung neigen, sobald innere Bedrängnis einer Erkrankung entgegenkam. ‹Ich erinnere an die vielen, in Schillers Briefen verzeichneten Fälle, da der Dichter — allerdings in ruhigeren Zeiten — von sich rühmen kann, er sei der einzige gewesen, der sich bei gerade herrschender Epidemie tapfer gehalten habe.› Eine Erklärung bietet uns die kürzlich erschienene Schrift des Badener Arztes G. Groddeck »Psychische Bedingtheit und psychoanalytische Behandlung organischer Leiden«, 1917, die den Nachweis erbringt, daß der Mensch durch Wechselverhältnisse zwischen seinem Bewußten und Unbewußten ansteckungsfähig werden könne. ‹Ebenda S. 6.›

[3] »Hätte Schiller nur noch einige Wochen warten und nicht durchaus sich schon jetzt entfernen wollen, so würde er die nötige Summe . . . in Händen gehabt haben. Aber die Ungeduld des unterdrückten Jünglings eine Entscheidung herbeizuführen, ließ sich nicht zähmen.« ‹Streicher a. a. O., S. 59.›

[4] In seiner Beobachtung der Krankheitszustände des Eleven Grammont ‹Werke, Säck.-A. XVI, 324ff.›, die er auf der Karlsschule auf Befehl des Herzogs geleitet hatte, hebt Schiller von seinem Kollegen hervor: »Das ist noch das Schlimmste, daß er sogar das Vergnügen nicht lange genießen kann, ohne körperliche Schmerzen

Nach langen Irrfahrten — auch in Berlin suchte Schiller festen Fuß zu fassen und gefiel sich in dem Gedanken daselbst unterzukommen — sollte unser Dichter auf dem Gute seiner mütterlichen Freundin, der Frau v. Wolzogen, in Bauerbach bei Meiningen Ruhe finden. Für lange Zeit schien er nun geborgen und in der Lage, ausschließlich seiner Dichtung zu leben. »Endlich bin ich hier« — berichtet er an Streicher — »glücklich und vergnügt, daß ich einmal am Ufer bin. Ich traf alles noch über meine Wünsche, keine Bedürfnisse ängstigen mich mehr, kein Querstrich von außen soll meine dichterischen Träume, meine idealischen Täuschungen stören«[1]. Aber die unterirdischen Mächte ruhten nicht. Bereits im März 1783 (nach etwa 3monatlichem Aufenthalt) hören wir von einem neuen Fieberanfall, der allerdings bald vorüberging, aber nach dem Vorangegangenen unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß.

Die Wochen des Bauerbacher Aufenthaltes sind von Otto Rank einer eingehenden Betrachtung unterzogen worden[2]. Rank hat gegen frühere Darstellungen geltend gemacht, alle rezenten Konflikte dieser Zeit seien durch Schillers unbewußt-infantile Einstellung bestimmt worden und die Liebe zu Charlotte v. Wolzogen sei nur ein Reflex der tiefer gehenden Neigung zu seiner Gönnerin. Aus den sich in Bauerbach ergebenden Wirren und Enttäuschungen sucht sich der Dichter zu befreien und, um seinem Stolz Genüge zu leisten — wohl auch im Hinblick auf die nicht ruhenden Ermahnungen des Vaters »daß er sich doch endlich einmal einfallen lassen möge, sich auf irgend eine Art zu ernähren« — lehnt er einen weiteren Aufenthalt bei Frau v. Wolzogen ab: »Also überlegen sie es recht, beste Freundin, denn, wenn Sie auch in mir denjenigen nicht finden sollten, den sie suchten, wenn ich gewahr würde, daß Sie es bereuten, mir zu lieb so viel aufgeopfert zu haben, so wäre es um meine Ruhe geschehen. Ist der Fall unvermeidlich, so bitte ich Sie inständig es mir bei Zeiten zu Wissen zu tun, daß ich mich in Betracht meiner Barschaft danach richten kann ... Die Mannheimer verfolgen mich mit Anträgen«[3]. Aber war es auch des Dichters ernste Absicht gewesen, Frau v. Wolzogen gegenüber seine Selbständigkeit zu behaupten, seine Libidofixierung zeigte sich stärker als sein bewußter Wille. Er wehrt auch diesen Konflikt durch Flucht in die Krankheit ab, und aus einem gleichzeitig an Reinwald gerichteten Brief erfahren wir von einem neuerlichen Fieberanfall, der »gottlob keinen Nachfolger gehabt hat« (I, 103), aber doch auf Frau v. Wolzogen seinen Eindruck nicht verfehlt haben konnte. »Einen Schrecken hätte ich Ihnen verursacht

zu empfinden und in desto tiefere Schwermut zu versinken.« Natürlich haben wir es hier mit einer Selbstbeobachtung des Dichters zu tun, der die eigene Konfliktbereitschaft auf Grammont überträgt.

[1] Jonas I, 81.

[2] »Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage«, 1912. S. 90ff.

[3] Brief vom 27. März 1783 (Jonas I, 106).

meine Freundin?«, schreibt er ihr am 23. April 1783 (I, 112) und fügt erklärend hinzu, er sei zwar unpäßlich, doch nicht krank gewesen. Noch im nächsten Schreiben (vom 8. Mai) muß der Dichter versichern »daß er und was ihr ungefähr in der Gegend am Herzen liegt« gesund seien. Aber dauernd konnte Schiller nicht in Bauerbach bleiben. Der bewußte Anteil seiner Persönlichkeit wehrte sich gegen die abhängige Existenz und nicht zum wenigsten gegen die Verwirklichung der infantilen Libidokonstellation und nach einem mißglückten Versuch, sich dem Einfluß Frau v. Wolzogens zu entziehen[1], geht der Dichter einen einjährigen Vertrag mit dem Mannheimer Theater ein. »Mit reinem Gewissen« konnte er Frau v. Wolzogen versichern, Dalberg wäre ihm selbst entgegengekommen und hätte in dieser Angelegenheit den ersten Schritt getan[2].

Wie die Biographen uns mitteilen, trat Schiller mit vielen scheinbar berechtigten Hoffnungen seine neue Laufbahn an und glaubte nun an eine aufsteigende Richtung in seinem Leben. Er war, wie Minor hervorhebt[3], voll Begierde und Eifer seine Kraft dem Theater zu widmen, aber seiner Arbeitslust wurde zunächst durch Krankheit ein Ziel gesteckt. Und während Schiller anscheinend in der Theateratmosphäre lebte und webte[4], häuften sich die äußeren Hindernisse, durch häufige Kränklichkeit hervorgerufene Überbürdung an Arbeit trat hinzu und anwachsende Schulden machten seine Lage »in dem für ihn so fatalen Mannheim« so kritisch, daß ihm zuletzt kein anderes Mittel zu Gebote zu stehen schien, als sich heimlich zu entfernen. Der Dichter rechnet das Mannheimer Jahr schließlich jenen Episoden zu, die seine Gesundheit für immer untergraben hatten.

Aber die Biographen haben, wie uns scheinen will, hier nicht richtig gesehen; sie beurteilen, so wie es etwa ein Individualpsychologe tun würde, nur die eine Richtung seines Strebens, das vorbewußte, auf Erhöhung des Persönlichkeitsgefühls gerichtete Wollen[5]. Dem

---

[1] Darüber erfahren wir in dem nächsten Brief an Frau v. Wolzogen: »daß ich bei Ihnen bleibe und womöglich begraben werde, versteht sich. Ich werde es auch wohl bleiben lassen, mich von Ihnen zu trennen, da mir 3 Tage schon unerträglich sind. Nur das ist die Frage, wie ich bei Ihnen auf die Dauer meine Glückseligkeit gründen kann« (I, 130).

[2] Vgl. Schillers Brief vom 11. Sept. 1783: »Sie erinnern sich, meine Beste, daß ich Ihnen mein Ehrenwort gegeben, mich nicht selbst anzubieten, und in keinem Fall den ersten Schritt zu einem Engagement zu tun. Ich gebe Ihnen jetzt mit aller Freudigkeit eines reinen Gewissens dieses mein Ehrenwort wieder, daß ich mein Versprechen gehalten. Dalberg selbst kam mir mit dem Antrag entgegen, daß ich hier bleiben sollte« (Jonas I, 151).

[3] Schillers Leben und Werke. II., 190.

[4] An Zumsteeg in Berlin schrieb Schiller im Januar 1784: »Mein Clima ist das Theater, in dem ich lebe und webe, und meine Leidenschaft ist glücklicherweise mein Amt.«

[5] Tatsächlich hat Alfred Adler in seinem Buch »Der nervöse Charakter« 1912, Schillers »rastloses Vorwärtsschreiten«, sein »Streben nach Erreichung eines fiktiven Persönlichkeitsideals« der Gesamtpersönlichkeit des Dichters gleichgestellt und so über der von ihrem psychologischen Mechanismus losgelösten Verdrängung die rückwärtsstrebenden libidinösen Triebe übersehen.

analytisch geschulten Blick, der sich an die in Schillers Briefwechsel niedergelegten unwillkürlichen Äußerungen hält, wird sich der Sachverhalt leicht anders darstellen. Er wird erkennen, daß der Dichter, vom Zeitpunkt seines Eintreffens in Mannheim rückwärts gewendet war und einer vom bewußten Denken abgewehrten Erneuerung der Bauerbacher Idylle zustrebte. Nur was sein vorbewußtes Denken betrifft, hatte Schiller, als er sich endlich in seinen Bedrängnissen nicht mehr zu raten wußte, verzweifelt niederschreiben können: er wäre überzeugt, alles getan zu haben, was seine Kräfte vermochten, ohne daß es ihm gelungen wäre, das wenige zu erwerben, was zur größten Notwendigkeit des Lebens gezählt wird.

Zu Beginn seines Mannheimer Theaterjahres hatte Schiller betont: »Mein Aufenthalt in Bauerbach soll mir von allen Seiten der vorteilhafteste bleiben« und von den fünfzehn Laubtalern, die dem Dichter nach Bestreitung der Reisekosten noch übrig geblieben waren, hatte er fünf sogleich für eine eventuell beabsichtigte Rückreise zurückgelegt. Sich dem Theater nützlich zu erweisen wurde Schiller zunächst durch seine Krankheit gehindert und als er sich von dem ersten Anfall erholt hatte, waren die so rasch geknüpften Fäden wieder abgerissen. Seine Gesundheit hatte sich, wie Minor hervorhebt, in der rauhen Luft der Thüringer Berge auffallend gebessert, jetzt wurde ihm das Mannheimer Klima zum Verderben.

Schillers endlich erfolgter Amtsantritt wird mit einem Entschuldigungsschreiben an Dalberg eingeleitet: »Ein leidiges kaltes Fieber«, schreibt der Dichter, habe seine Hoffnung vernichtet, dem Intendanten selbst aufzuwarten. »Sehnlich erwarte ich Besserung und dies um so mehr, je unerträglicher es mir wird, Ihren Wunsch in Absicht auf Sikingen so lange unbefriedigt zu lassen. Bis jetzt war ich für alles solide Denken verloren und wenn auch mein Fieber weicht, so bleibt doch immer eine beschwerliche Besetzung in meinem Kopf zurück« (7. Sept. 1783, Jonas I, 149). Dann zu den Theaterangelegenheiten übergehend, schickt er Dalberg den von ihm unterzeichneten Kontrakt und fügt hinzu, er »wünsche nichts dringender als auf das baldigste in den Stand gesetzt zu sein, dem Theater seinen Eifer und seine Dienste in dem Maße zu zeigen, in welchem er sich zu seinem Liebhaber bekenne«. Doch bindet er sich, obwohl Dalberg die Dauer des Kontraktes Schillers eigener Entscheidung überlassen hatte, nur für ein Jahr und erbittet – wie auch Minor bereits aufgefallen ist – mehr im Hinblick auf das Bauerbacher Asyl, als auf seine Gesundheit die Erlaubnis, die heißen Monate vom Mai ab auf dem Lande zubringen zu dürfen. Der tiefere Sinn jener stets wiederkehrenden Klagen über das ungesunde Klima Mannheims wird uns so verständlich.

Trotz der besten Absichten muß der Dichter einige Wochen darauf an Frau v. Wolzogen mitteilen, er sei von vier Monaten seines hiesigen Aufenthaltes acht bis neun Wochen krank gewesen, schon drei bis vier Wochen nach dem ersten Anfall habe er ein

Rezidiv von dem traurigen kalten Fieber auszustehen gehabt und Geschäfte, neue Bekanntschaften, die außerhalb Mannheims seiner warteten und überhaupt die böse Sumpfluft der Gegend hätten ihn zu keiner Besserung kommen lassen, wahrscheinlich werde er schwerlich vor dem eigentlichen Winter vollkommen gesund werden.

Aber gesund zu sein lag ja gar nicht in Schillers unbewußten Absichten. Minor betont, wie wenig vorsichtig der Dichter im Hinblicke auf seine Gesundheit in Mannheim handelte. Noch nicht völlig genesen, unternahm er zu Anfang Oktober mit einem Freunde eine Reise nach Speyer, wo er Frau v. Laroche besuchte, dadurch wurde er wieder auf etliche Wochen rezidiv, so daß er in den fieberfreien Stunden kaum die notwendigsten Geschäfte und Arbeiten zu verrichten imstande war[1].

Und nicht genug daran, ein Magister Christmann aus Ludwigsburg besuchte Schiller im Oktober desselben Jahres und obwohl der Dichter sich kaum eine Woche vorher auf demselben Wege einen neuen Anfall seines Leidens zugezogen hatte, ließ er sich nicht abhalten, seinen neuen Freund am 9. oder 10. Oktober wiederum nach Speyer zu begleiten. Diese Episoden häufen sich[2] und der

[1] Minor a. a. O., S. 191. Ähnliche Fälle sind uns auch aus Schillers späterem Leben bekannt. Der Unterschied gegenüber dem hier geschilderten liegt aber darin, daß in späteren Jahren — etwa in der Zeit von Schillers Eheschließung an — die unbewußten schädigenden Tendenzen, die sich hinter dem übergroßen Leichtsinn und der Gleichgültigkeit gegenüber einer Wiederherstellung verbergen, lange nicht mehr so offen zutage treten können. Ja, es bedarf der Aufdeckung einer wohlgelungenen Rationalisierung der tiefer liegenden Absichten, um dieselben zerstörenden Mächte wieder am Werk zu finden. Wie wir nämlich durch Berichte von Freunden des Dichters wissen, durchziehen Schillers ganzes späteres Leben auf ärztlichen Rat hin unternommene »Abhärtungsversuche«, die aber regelmäßig zu neuen Rezidiven führen (noch Schillers letzte und tötliche Erkrankung im Juni 1804 geht auf den gleichen Anlaß zurück). Aber die Art, wie der Dichter seine Abhärtungskur ausführte, läßt über die Natur der unbewußten gegensätzlichen Strebungen, die seine Absichten durchkreuzen, keinen Zweifel aufkommen. So verweise ich auf die interessante Schilderung in einem Briefe Reinholds an Baggesen vom Januar 1792 (Biedermann, S. 212): »Der arme Schiller ist wieder von seinen Krämpfen im Unterleib befallen worden . . . Er wollte sich abhärten und scheint sich bei Gelegenheit der Schlittenbahn, die in Jena stark benützt wird, der Kälte etwas zu sehr ausgesetzt zu haben«, und auf den noch aufschlußreicheren Bericht des damaligen Hofmeisters und Tischgenossen Schillers, Göritz: »Meine nähere Bekanntschaft mit Schiller schreibt sich vom Spätjahr 1791 her« . . . »Als er sich im ersten Winter unserer Bekanntschaft wieder etwas wohler fühlte, schlug er mir vor, auf eine Stunde im Schlitten zu fahren, da er sehr gut leiten könne. Er zog sich sehr leicht an. Wir waren sehr vergnügt auf dieser Fahrt und als wir zu Hause angekommen waren, hatte ihm diese Lustpartie so wohl angeschlagen, daß er noch länger fahren wollte, und auf meine Weigerung, noch einmal mitzufahren, einen anderen überredete und nun bis in die tiefe Nacht hinein fuhr. Dies zog ihm eine Erkältung und heftige Kolikschmerzen zu, an denen er mehrere Wochen fürchterlich litt.« (Ebenda S. 220. Die Stellen sind von mir hervorgehoben.)

[2] Ich gedenke in diesem Zusammenhang noch einer vierten Reise, die den nur notdürftig hergestellten Dichter nach Heidelberg führte, woher er mit seinem »lieben Fieber« zurückkehrte (vgl. den Brief an Frau v. Wolzogen vom 7. Juli 1783, Jonas I, 90).

Dichter erkennt endlich doch einen gewissen Zusammenhang selbst. Anläßlich eines wieder zu früh unternommenen Spazierganges — diesmal mit dem ihn aus Stuttgart besuchenden Professor Abel — äußert Schiller seiner ehemaligen Gönnerin gegenüber: »Schadet nichts, wenn ich jetzt auch später gesund werde«[1]. Haben wir zu Beginn unserer Darstellung des Mannheimer Aufenthaltes hervorgehoben, der Dichter wollte die Bauerbacher Idylle stets in vorteilhaftester Erinnerung behalten, so konnte er nun, nach überstandenem Winter an Frau v. Wolzogen berichten: »Krankheit und Überhäufung von Geschäften gossen zu viel Bitteres in mein bisheriges Leben und nie, nie werde ich jene frohen, heitern Augenblicke zurückrufen können, die ich die Zeit meines Aufenthaltes in Bauerbach so reichlich genoß«[2]. (Jonas I, 195.)

Ich glaube, die Schilderung des Mannheimer Theaterjahres, wie sie die Biographen bieten, trägt den äußeren Hindernissen zu viel, den inneren Bedrängnissen des Dichters aber gar keine Rechnung. Freilich können wir heute nicht mehr entscheiden, wie viele der Ränke, die gegen Schiller gerichtet waren, wie viele der unvorhergesehenen Hindernisse als Reflexerscheinungen auf Schillers eigenes Verhalten zu betrachten sind. Sicher ist jedoch, daß der Dichter die Ursachen für Dalbergs enttäuschte Erwartungen bei sich selbst suchte: »Eure Exzellenz haben ganz recht gehabt,« schreibt er am 24. August 1784 an Dalberg, »wenn Sie in mein Pläneschmieden ein Mißtrauen zu setzen anfingen, aber wenn Sie abrechnen, wie oft und viel Kränklichkeit und üble Laune gegen meinen besseren Willen gestritten haben, so werden Sie mir wenigstens zugeben, daß dergleichen leere Entwürfe nicht aus dem Wesentlichen meines Charakters fließen.« (Die Stellen sind von mir gesperrt.)

Schiller ist zu Frau Wolzogen nicht mehr zurückgekehrt. Denn eben die Erkrankung, die ihm als Gewinn einen Verbleib auf der Stufe infantiler Libidofixierung gewähren konnte, bot auch die Schranken dar, die Schiller an einer Rückkehr nach Bauerbach hindern sollten. Seine anhaltende Kränklichkeit, die daraus entstehenden Mehrausgaben und Verdienstentgänge machten ihm unmöglich, etwas von seinem Gehalt zu entbehren und so längst fällige Schulden an die ehemalige Gönnerin abzuzahlen. Auch hier führt unsern Dichter die Selbstbeobachtung ein Stück weit den richtigen Weg: denn bis zu einem gewissen Grad hat er den Sachverhalt erkannt und

[1] Jonas I, 164. Wir werden uns daher auch durch Schillers ernstgemeinte Bemühungen, sein Fieber durch strenge Diät und übermäßigen Genuß von Chinarinde zu bannen, in unserer Ansicht nicht beirren lassen.

[2] In gleichem Sinne schreibt er an seinen späteren Schwager Reinwald: »Den ganzen Winter verließ mich das kalte Fieber nicht ganz. Durch Diät und China zwang ich jeden neuen Anfall, aber die schlimme hiesige Luft, worin ich noch Neuling war und meine vom Gram gedrückte Seele machten ihn bald wiederkommen. Halten Sie es für kein leeres Geschwätz, wenn ich gestehe, daß mein Aufenthalt in Bauerbach bis jetzt mein seligster gewesen, der vielleicht nie wiederkommen wird.« (Jonas I, 184.)

schreibt darüber an Frau v. Wolzogen: »Wie oft und gern wäre ich in den Bedrängnissen meines Herzens, in dem Bedürfnis nach Freundschaft zu Ihnen, meine Teuerste, geflogen, wenn nicht eben die schreckliche Empfindung meiner Ohnmacht, Ihren Wunsch zu erfüllen und meine Schulden zu entrichten, mich wieder zurückgeworfen hätte. Der Gedanke an Sie, der mir jederzeit soviel Freude machte, wurde mir durch die Erinnerung an mein Unvermögen eine Quelle der Marter. (Man beachte die Rationalisierung der unbewußten Widerstände, die die Erinnerung an Frau v. Wolzogen abwehren.) . . . Jetzt gleich kann ich Ihnen unmöglich etwas von meiner Schuld bezahlen. Es ist schrecklich, daß ich das sagen muß, aber schämen darf ich mich nicht, denn es ist Schicksal. Man ist nicht deswegen strafbar, weil man unglücklich ist. Ich bin fast das ganze Jahr krank gewesen. Ewig nagender Gram, Ungewißheit meiner Aussichten kämpfte gegen meine Wiedergenesung. Dieses allein ist Ursache, daß mein Plan vereitelt worden ist... Kann ich dafür, daß es so gehen mußte?«[1] (Jonas I, 211.)

Die Verstärkung der verdrängten Konflikte erschwert jetzt auch die Beschäftigung mit der Kunst. Schiller kündigt seinen bereits früher gefaßten Entschluß, die Dichtkunst nur als Nebenbeschäftigung zu treiben, vor Ablauf des Kontraktjahres Dalberg an: »Lange schon habe ich nicht ohne Ursache befürchtet,« schreibt er, »daß früher oder später mein Feuer für die Dichtkunst verlöschen würde, wenn sie meine Brotwissenschaft bliebe, und daß sie im Gegenteil neuen Reiz für mich haben müßte, sobald ich sie nur als Erholung gebrauche und nur meine reinsten Augenblicke ihr widmete. Dann nur kann ich hoffen, daß meine Leidenschaft und Fähigkeit für die Kunst durch mein ganzes Leben fortdauern würde.« (Jonas I, 198.) Die ersten Vorboten der späteren Schaffenspause kündigen sich an[2]. Und wie der Dichter sich bald darauf unfähig fühlt, die künstlerische Behandlung und Abreaktion der alten verdrängten Konflikte zu wagen, so weicht er auch im Leben vor der Liebe zur Freundschaft zurück. Er erinnert sich in der gegenwärtigen Bedrängnis der begeisterten Schreiben, die ihm vor wenigen Monaten aus Leipzig zugekommen waren und Körners Haus wird in Zukunft sein Asyl.

Die Tage, während welcher Schiller Körners Gastfreundschaft genoß, sind ruhig und ziemlich frei von inneren Wirren verlaufen, erst gegen Ende seines Leipziger Aufenthaltes hören wir wieder von Ruhestörungen und im Anschluß daran auch von leichten Anfällen seines alten Leidens. Die Leidenschaft zu der schönen, aber in Körners Hause nicht gut angeschriebenen Henriette von Arnim und die Liebe zu Charlotte v. Kalb — welche beide schon durch

[1] Die Stellen sind von mir gesperrt.

[2] Die Voraussetzungen der Schillerschen Schaffenspause hat Hanns Sachs in einem scharfsinnigen Aufsatz über Schillers Geisterseher (Imago IV) behandelt. Wir schließen uns seiner Darstellung hier an.

die Erfüllung der Liebesbedingungen des geschädigten Dritten ihren infantilen Ursprung verraten, mußten zu einer Abwehr durch Flucht in die Krankheit Veranlassung geben. Wir müssen aber hervorheben, daß nun bei Schiller zum erstenmal jene Unterleibskrämpfe auftreten, die fortan seine Leidensanfälle als Komplikation begleiten sollten[1].

Durch Vermittlung Charlotte v. Kalbs hatte Schiller in Weimar festen Fuß zu fassen vermocht. Jetzt beginnt jene, durch keine Zwischenfälle mehr unterbrochene aufsteigende Richtung seines Lebens, die den Dichter zu Ruhm und unbestrittenem Erfolg führte. Da ist zunächst der Zeitraum, welcher die zweite Schaffensepoche einleitet, die Jahre ungetrübten Eheglücks mit Lotte und sein Beruf als Professor der Geschichte in Jena, der, wenn wir den Biographen trauen, »wie kein anderer geeignet war, zugleich sein persönliches Unabhängigkeitsbedürfnis zu befriedigen«. (Berger.) Dann folgt die Zeit der wiedererwachenden Produktionskraft und sein rastloses Schaffen, das in Schiller den großen Dramatiker wiedererstanden zeigte, aber diesmal auf der Höhe des Klassizismus. Zu immer größerer Vollendung schien Schiller sich durchzuarbeiten. Mitwelt und Freunde bewunderten die Freiheit seines Geistes: »Sie sind ein unendlich glücklicher Mensch lieber Schiller,« schreibt ihm Wilhelm v. Humboldt, »diese Produktionskraft ewig in sich rege zu erhalten und nie, glaube ich, ist es einem Dichter gelungen, so bestimmt einen selbstgezeichneten Weg zu verfolgen«[2]. Wohl mahnten häufig genug auftretende Krankheitsanfälle unseren Dichter an seine schwache Gesundheit, aber sie beeinträchtigten

---

[1] Hier tritt nun der konstitutionelle Faktor der Schillerschen Leiden zutage. »Krämpfe im Unterleib« bezeichnet der Dichter selbst als das alte Übel seiner Mutter und wir besitzen außerdem einen aufschlußreichen Brief ihres Stuttgarter Arztes, des Leibmedikus Consbruch, in welchem letzterer anläßlich der schweren Erkrankung der Mutter (sie fällt in das Jahr von Schillers Hochzeit!) dem Sohn eine genaue Schilderung der Leidenszustände und der dagegen angewendeten Mittel gibt. Darin heißt es: »Bei dieser (der beabsichtigten Therapie) dünkt mich, kommen vornehmlich 2 Umstände in Betrachtung, nehmlich die atrabilarische Infarctus im System der Blutgefäße der Verdauungswerkzeuge und der Mutter und die besondere Schwäche und Empfindlichkeit der Nerven des Unterleibs. Gegen die Infarctus sind allerdings, wie auch Euer Wohlgeboren bemerken, abführende und resolvierende Mittel die zuträglichsten . . . aber zum Unglück verträgt jene hysterische Stimmung der Abdominal-Nerven die mehrsten dieser guten Mittel nicht. Nicht selten erregten die gesundesten aus Ihnen unerträgliche Schmerzen, die sich von der Magen-Gegend aus mit unaufhaltsamer Wut über die Brust und den Unterleib verbreiteten.« (Ubrichs, Briefe an Schiller. S. 59.) Aber Consbruch tröstet den Dichter damit, daß eben diese »schmerzhaften Krampfanfälle«, »welche auch oft ohne Veranlassung kommen«, nicht mehr so heftig und anhaltend seien wie zuvor. Wir werden hier an Schillers jahrelanges Übel, die »krampfhaften Zufälle mit Erstickungen« erinnert, die seit 1791 periodisch auftreten und von denen Starkes (des behandelnden Arztes) Meinung war, »daß Krämpfe im Unterleib und Zwerchfell zum Grunde liegen, die Lunge aber nicht leide«. (An Körner, Brief vom 24. Mai 1791.)

[2] Brief vom 22. Oktober 1803. (Briefwechsel, herausgegeben von A. Leitzmann, S. 307.)

sein Schaffen nicht[1] und erhielten seine Ausdauer rege, »denn er hatte sich vorgesetzt, das noch zu erreichen, wozu eine dunkle Ahnung von Kräften ihn zuweilen ermunterte«. Dies sind etwa die Umrisse, die schon bei flüchtigerer Betrachtung die zweite Schaffensperiode bei Schiller kennzeichnen, die Linien, die jeder Schillerbiograph in seiner Darstellung zieht und die uns daher auch so vertraut und selbstverständlich anmuten. Werden nun, müssen wir uns fragen, diese einfachen, geraden Konturen auch einer psychologisch vertieften Betrachtung standhalten? Die Antwort muß verneinend lauten. Der Sachverhalt ist viel komplizierter, als er der oberflächlichen Anschauung sich darbietet und jener scheinbar so konsequente, zielbewußte Aufstieg unseres Dichters ist in Wirklichkeit ein fortdauernder aufreibender Kampf gegen die immer gewaltsamer störenden unterirdischen Mächte, eine Reaktion auf mühsam in der Verdrängung erhaltene Triebregungen, denen Schiller endlich, ohne es selbst zu wissen, zum Opfer fiel.

In einer ausgezeichneten Arbeit hat der Berliner Nervenarzt Dr. Karl Abraham Leben und Schaffen des Malers Giovanni Segantini einer psychologischen Analyse unterzogen und ist dabei zu Ergebnissen gelangt, die jeden, der Schillers Lebens- und Entwicklungsgang betrachtet, überraschen müssen. Die Entwicklung der beiden Meister – inwiefern es sich etwa um allgemein gültige Richtlinien handeln könnte, kann nicht beantwortet werden – verläuft nahezu parallel. Wir sehen Segantini zu immer größerer künstlerischer Reife vordringen, wir erfahren, wie er durch anstrengende Arbeit seine verdrängten Konflikte zu sublimieren vermochte und wie er sich der Arbeit endlich im Übermaß hingab, ein »Fanatiker der Arbeit« wurde. Aber die großartigen künstlerischen Leistungen waren nur scheinbar uneingeschränktem Kraftgefühl entsprungen. Tatsächlich stellen sie eine Überkompensation dar, sind die Ergebnisse einer mit größter Anstrengung aufgewendeten seelischen Energie, um dem Ansturm der unbewußten Regungen zu entgehen, die aber endlich doch den Sieg davontrugen. Wir werden an Abrahams Darstellung noch häufig erinnert werden.

Ich habe bereits erwähnt, daß die Biographen unseren Dichter mit hoher Befriedigung in Weimar verweilen und über seine Laufbahn als Professor der Geschichte äußerst erfreut sein lassen. So werden wir natürlich erstaunt sein, den Dichter selbst entgegengesetzter Meinung zu finden. Gleich Schillers erstes Schreiben aus Weimar[2]

---

[1] Ja, Schiller schien gerade seinen krankhaften Zuständen einen positiven Einfluß auf sein Schaffen einzuräumen. Humboldt überliefert, daß Schiller zu sagen pflegte, daß man besser bei einem gewissen, freilich nicht zu angreifenden Übel arbeite (Humboldt an Charlotte Diede, Petersen III, 398) und der Dichter selbst betont Körner gegenüber: ». . . wenn ich aber physisch wohl bin, so bin ich gewöhnlich moralisch, d. i. (poetisch) desto müßiger« (Jonas IV, 296) oder: »Hätte ich meine gesunden Tage nur zur Hälfte benutzt, als ich meine kranken nutze, so möchte ich etwas weiter gekommen sein.« (Jonas IV, 557.)

[2] Brief an Körner vom 7. Januar 1788. (Jonas II, 2.)

verrät eine tiefgehende Unzufriedenheit mit den dortigen Verhältnissen und große Mißstimmung. Durch seine Neigung für Lotte von Lengefeld sieht er sich gezwungen, einen bürgerlichen Beruf zu ergreifen und weiß nun nicht, welche Beschäftigung er wählen solle und wie er seine Ziele als Dichter mit einer etwa in Aussicht stehenden Professur werde in Einklang bringen können. In dem oben erwähnten Brief schreibt er: »Das Abarbeiten meiner Seele macht mich müde, ich bin entkräftet durch den immerwährenden Streit meiner Empfindungen, nicht durch Regeln oder Autoritäten gelähmt, . . . mein Schicksal muß ich innerhalb eines Jahres in der Gewalt haben und also für eine Versorgung qualifiziert sein. Es ist wahrscheinlich, daß ich einen Ruf nach Jena bekommen werde, vielleicht innerhalb eines halben Jahres, aber ich werde die schlechten Bedingungen, die man mir machen muß, dazu benutzen, ihn nicht anzunehmen.« Die künftige Ehe erscheint Schiller in seiner schweren Verstimmung als einziger Rettungsanker: »Dabei bleibt es, daß ich heirate«, schreibt er wenige Zeilen später dem ihm abratenden Freunde. »Könntest Du in meiner Seele so lesen, wie ich selbst, Du würdest keine Minute unentschieden seyn. Alle meine Triebe zu Leben und Tätigkeit sind in mir abgenutzt, diesen einzigen habe ich noch nicht versucht. Ich führe eine elende Existenz, elend durch den inneren Zustand meines Wesens . . . Du weißt nicht, wie verwüstet mein Gemüt, wie verfinstert mein Kopf ist — und alles dieses nicht durch äußeres Schicksal . . . Wenn ich nicht Hoffnung in mein Dasein verflechte, Hoffnung, die fast ganz aus mir verschwunden ist, so ist es um mich geschehen . . . Mein Wesen leidet durch diese Armut und ich fürchte für die Kräfte meines Geistes«[1].

Wir haben diese Stellen so ausführlich wiedergegeben, um darauf hinweisen zu können, daß die Verbindung mit den Schwestern Lotte v. Lengefeld und Caroline v. Beulwitz und schließlich auch Schillers Heirat dem im Banne seiner unbewußten Fixierung stehenden Dichter als das letzte Mittel erschienen, um seinen inneren Wirren zu entgehen[2]. So werden wir uns auch nicht wundern können, wenn Schiller in diesem Notausgange, dieser ‚Heilung durch Heirat' den Seelenfrieden nicht gefunden hat, den er so sehnlich wünschte[3].

[1] Im gleichen Sinne schreibt Schiller wenige Wochen später an den Freund: »aber Einen (Weg) habe ich noch nicht versucht und ehe ich die Hoffnung ganz sinken lasse, muß ich noch diese Erfahrung machen, dies ist eine Heirat.«. (Jonas II, 9.)

[2] Wie merkwürdig richtig Schiller — dessen feine Selbstbeobachtung wir schon rühmen konnten — seine seelische Bedrängnis beurteilt, geht aus einem gleichzeitigen Brief an die beiden Schwestern hervor: ». . . seit geraumer Zeit geht mir's wie dem Orest in Goethes Iphigenie, den die Eumeniden herumtreiben. Den Muttermord freilich abgerechnet und statt der Eumeniden etwas anderes gesetzt, das am Ende nicht viel besser ist. Sie werden die Stelle der wohltätigen Göttinnen bei mir vertreten und mich vor dem bösen Unterirdischen schützen.«

[3] Schillers Verhältnis zu den Schwestern v. Lengefeld ist von Otto Rank in seinem schon wiederholt herangezogenen Werke einer eingehenden Betrachtung unterzogen worden. Des Dichters Objektwahl verwirklicht seine infantile Liebes-

Die ersten Jahre nach der im Februar 1790 geschlossenen Ehe wiederholt sich bei Schiller in jeder Hinsicht jenes Schauspiel, das wir bereits aus seinem Aufenthalt in der Militärschule kennen. Wiederum ist es die physische Idee der Freiheit, die den Dichter so hart bedrängt. Schiller ist über den ihm auferlegten Zwang, seine Zeit dem Geschichtsstudium opfern zu müssen, unglücklich und meint, die Aussicht auf die akademische Laufbahn richte eine seiner schönsten Hoffnungen (nämlich ausschließlich dem Kunstschaffen zu leben) zugrunde. Jetzt, da es zu spät ist, möchte er gern zurücktreten[1]. »Ich gehe auch eigentlich nur nach Jena, um es in einigen Jahren mit einem anderen Orte vertauschen zu können, welcher sich dann hoffentlich geben wird,« schreibt er an Huber. »Zwei, drei mühselige Jahre wird es mich freilich kosten, aber unter der Arbeit, hoffe ich, sollen sie mir verschwinden und die Hoffnung schönerer Zukunft soll sie mir tragen helfen.« (Weimar, den 2. Januar 1789.)

Des Dichters Hoffnung ist auf den Koadjutor Dalberg, den Bruder des Mannheimer Intendanten, gesetzt. »Versichere er Schiller bestimmt und nachdrücklich, daß er für ihn handeln wolle, so lege er bei dem nächsten Anlaß seine jenaische Professur nieder.« (An Lotte und Caroline, den 10. November 1789.)

Bereits in den ersten Wochen des Jahres 1790 häufen sich die Anzeichen, die erkennen lassen, Schiller werde auch diesen Konflikt durch Flucht in die Krankheit abwehren. Scherzweise spielt er mit dem Gedanken einer Erkrankung: »Würde ich nur ein wenig ernstlich krank, ich schrieb es Euch gewiß,« beruhigt er Lotte und Caroline, die beide außerhalb Jenas weilten, »eine so schöne Gelegenheit, Euch zu sehen, würde ich nicht unbenutzt lassen, das glaubt mir.« (25. Januar 1790.) Und sein Wunsch geht so bald in Erfüllung, daß er – natürlich ohne einen tiefern Zusammenhang zu ahnen, am 2. Februar schreiben kann: »Ich habe heute einen starken Catarrh und konnte deswegen auch nicht lesen. Billig solltet Ihr mich in dieser schweren Krankheit besuchen.« Bald muß Schiller seine Vorlesungen zeitweise einstellen, »da ihm die Stimme wirklich schwer werde«. Er selbst fügt, in richtiger Erkenntnis der Wechselbeziehungen seelischer und körperlicher Leiden hinzu: »Der Himmel, sehe ich, läßt keinen Scherz mit sich treiben. Ich habe soviel davon gesprochen, daß ich krank sein wolle und bins wirklich, aber ohne Folgen.«

einstellung. Zunächst fesselte ihn die in unglücklicher Ehe lebende Caroline, bei ihr fand er seine »Liebesbedingungen«: die Möglichkeit, eine Frau zu erobern, die einem andern Mann angehörte, sich in der Ehe unglücklich fühlte und in ihm ihren »Retter« erblickte, erfüllt. Als dann Caroline vor der Scheidung zurückschreckte, heiratete der Dichter Lotte als Ersatz für ihre unerreichbare Schwester. Aber in Schillers Sehnsucht nach einem Rivalen, in seinem Bedauern, daß der Eheschließung die tragische Verwicklung fehle (Brief vom 14. Februar), wirken die infantil bestimmten Liebesbedingungen noch deutlich erkennbar nach.

[1] An Lotte und Caroline, Weimar, den 23. Dezember 1788. (Jonas II, 185.)

Ende des Jahres 1790 plant der Dichter eine Reise nach Erfurt zu Dalberg. Wie Caroline in ihrer Biographie mitteilt[1], hatte der Koadjutor Frau Luise v. Lengefeld anläßlich der Verbindung ihrer Tochter mit Schiller »bindende Versprechungen« gegeben. Er wollte den Dichter »ganz nach seinem Wunsch und Sinn anstellen« und hatte auch Frau v. Stein gegenüber geäußert, »daß er Schillern einen Gehalt von 4000 fl. zudachte und ihm den ganz freien Gebrauch seiner Zeit überlassen wollte«. Hier nun wurde der Dichter von seinem Verhängnis ereilt. »Bei dem Abendessen nach einem Concert im Stadthause, wozu er von Dalberg eingeladen worden war, wurde er von einem heftigen Fieber angefallen. Erkältung – meint Caroline v. Wolzogen, deren Bericht wir hier folgen – war wahrscheinlich der Hauptgrund dieses Anfalls. Nach einigen Tagen war der Dichter so weit hergestellt, daß er wieder nach Jena zurückreisen konnte. Aber kaum dort angelangt, ergriff ihn eine Brustkrankheit, die seinen körperlichen Zustand für seine ganze Lebenszeit zerrüttete . . . Schiller genas, aber beängstigende Brustkrämpfe waren von dieser Krankheit zurückgeblieben.« Trotz der traurigen Folgen dieser Reise war der Dichter mit ihrem Ergebnis überaus zufrieden. Er berichtet über den Unfall an Körner und fügt mit Genugtuung hinzu: »Meine dortigen (Erfurter) Freunde suchten mir diesen Unfall so leidlich als möglich zu machen und der Coadjutor besuchte mich mehrmals. Ich habe alle Ursache mit dieser Reise zufrieden zu sein. (!) Sie brachte mich ihm überaus nahe und führte die glücklichsten und bestimmtesten Erklärungen von seiner Seite herbei«[2]. (Jena, den 12. Januar 1791. Jonas II, 128.)

Haben wir oben gehört, der Dichter wurde durch seinen Katarrh daran gehindert, Vorlesungen zu halten, so machte das nun einsetzende Lungenleiden seiner Lehrtätigkeit überhaupt ein Ende: »Dieser Brustzufall entdeckte mir übrigens, wie sehr ich meine Lunge zu schonen habe,« schreibt er nun an seinen Verleger Göschen, »und ich fürchte sehr (!), daß er auf meine hiesige Lage Einfluß haben wird. Das Collegienlesen ist eine zu gefährliche Bestimmung für mich, meiner Gesundheit wegen und da Gesundheit doch überall vorangeht, so könnte es leicht kommen, daß ich mir diesen akademischen Beruf untersage.« (Jena, den 11. Februar 1791. Jonas II, 131.)

Schiller hatte durch sein Ausweichen in die Krankheit die Umgehung des seelischen Konfliktes teuer erkauft; sein Leiden war ein größeres Verhängnis für ihn geworden, als es je eine nüchterne Betrachtung der Tatsachen geworden wäre. Aber die Verhältnisse waren stärker als sein Mut und der Dichter unterlag, indem er

[1] Schillers Leben, S. 168. Im Laufe des Jahres 1790 hatte Schiller an Körner geschrieben: »für eine jährliche Einnahme von 1200 Th. in Mainz wolle er gern sein hiesiges Etablissement hingeben.« (Jonas II, 124.)

[2] Von mir hervorgehoben.

gleichzeitig sein Geschick aktiv zu gestalten glaubte. Der nun eingetretene Zustand von Kränklichkeit bleibt für Schiller von nun an stationär. Den sekundären Krankheitsgewinn, die Rücksichtnahme auf seine körperlichen Leidenszustände konnte er nicht mehr entbehren. In seiner Widerstandskraft geschwächt, zu einem Berufe unfähig, wäre er ohne ihn auch gar nicht ausgekommen, aber gegen seine Leidenssymptome kämpfte er an und das Bild, des sich seiner Krankheitsanfälle heldenhaft erwehrenden Dichters hat die Nachwelt aufbewahrt[1].

Schillers schwere Erkrankung hatte überall rege Anteilnahme geweckt. Vom Herzog erhoffte er Berücksichtigung seiner Leiden und dauernde Beurlaubung: »Ich werde, wie ich hoffe,« meldet er an Körner, »die Dispensation ohne Anstand vom Herzog erhalten, bei dem ich sie der Form wegen suchen muß, überhaupt aber will ich die günstige Stimmung des Weimarschen Hofes dahin zu nutzen suchen, daß mir die völlige Freiheit zu lesen und nicht zu lesen auch für die Zukunft gelassen wird. Ich habe hierin vom Herzog alles Gute zu erwarten.« (Jena, den 22. Februar 1791. II, 135.)

Von dem Kantianer Reinhold war der dänische Dichter Baggesen auf Schillers Notlage aufmerksam gemacht worden und durch ihn wurde der damals in Deutschland weilende Erbprinz Friedrich Christian von Holstein-Augustenburg verständigt, der sofort nach Hause berichtete: Übermaß von Arbeit habe Schiller geschwächt[2], aber diese übermäßige Arbeit sei notwendig, damit er das Leben seiner Familie bestreiten könne: »ohne sie würde er Hungers sterben im eigensten Sinne des Wortes und so etwas kommt vor im Zeitalter der Aufklärung«. Die Verleihung eines Ruhegehaltes von 1000 Talern auf drei Jahre hinaus (diese Frist

[1] Unsere Darstellung wäre unvollständig, wenn wir nicht auch bei der Schilderung dieses Abschnittes in Schillers Leben zu den tiefsten Schichten des Seelenlebens vordringen würden. So müssen wir darauf hinweisen, daß des Dichters häufige Fluchtimpulse, denen er aber bis zu seiner Erfurter Reise nicht nachgab, ein neuerliches Zusammenleben mit Caroline v. Beulwitz erstrebten. Schillers Schwägerin wohnte seit ihrer Trennung in Rudolstadt, wohin auch Schiller übersiedeln wollte. Es ist uns überliefert, daß hauptsächlich die Furcht vor »undelikaten Auftritten mit Ursus« (= Beulwitz) Schiller von diesem Schritte abhielt. Mir ist nicht bekannt, ob Caroline, die sich bald darauf mit ihrem Vetter Wilh. v. Wolzogen vermählte, schon damals – um 1790 – Zeichen der mächtigen Leidenschaft gab, die sie später an den Koadjutor fesselte. Ist dem so (und die Tatsache, daß Caroline später von diesen Tagen schreiben konnte: »Um unsern edlen Freund und Beschützer Dalberg dachten wir uns in der schönen Gegend von Mainz ein herrliches Leben«, spricht dafür), so hätten wir in Dalberg den Rivalen Schillers zu vermuten und der bewußten Zärtlichkeit für den väterlichen Freund entspräche bei dem Dichter ein intensiver, aus infantilen Quellen herrührender Haß gegen den bevorzugten Gegner. Die auf die Beseitigung des Konkurrenten hinzielenden verdrängten Impulse fanden alsdann ihre Sühne in der Krankheit.

[2] Ähnlich urteilt z. B. auch Eckermann: »Schiller mußte bekanntlich die akademische Laufbahn wieder aufgeben, weil ihm die Anstrengung des Lesens eine schwere Krankheit zugezogen hatte« (Petersen II, 163) und diese Anschauung teilen alle Schillerbiographen.

wurde später verlängert) war das glückliche Ergebnis der um eine Erleichterung von Schillers Lage angestellten Bemühungen. Mit Ausdrücken überschwenglicher Freude nahm Schiller das Anerbieten des dänischen Hofes an und suchte diesen Schritt vor sich und seinem Gönner zu rechtfertigen: »Rein und edel wie sie geben, glaube ich empfangen zu können. Der Beweggrund, aus dem ich mir erlaube es anzunehmen, rechtfertigt mich vor mir selbst und läßt mich . . . mit völliger Freiheit des Gefühls vor Ihnen erscheinen. Nicht an Sie, sondern an die Menschheit habe ich die Schuld abzutragen«[1].

Schillers eigene Zufriedenheit, seine wiederholt geäußerte Ansicht, als ob er nun am Ziel seiner Wünsche stünde, sollte uns dazu verleiten, des Dichters Anschauung zu teilen und mit ihm von nun an eine ruhigere dichterische Tätigkeit zu erwarten; auch eine allmähliche Wiederherstellung seiner zerrütteten Gesundheit glaubte Schiller erhoffen zu dürfen[2].

Einige Zeit hatte es nun wirklich den Anschein, als ob der Dichter einem freieren, durch äußere Schranken nicht mehr beengten Schaffen wiedergegeben wäre. Es sei ihm jetzt noch einmal so wohl, da sich wieder der Plan zu einem Trauerspiele in seinem Kopfe bewege, hatte er bereits von Erfurt aus, kurz nach dem ersten Anfalle an Körner berichtet und nun findet er, daß ihn selbst anstrengende dichterische Arbeit nicht ermüde: »Denke übrigens nicht, daß ich mich überarbeite,« beruhigt er den besorgten Körner. »Im Gegenteil wirkte diese Beschäftigung (Vergil-Übersetzung) sehr glücklich auf meine Gesundheit und ihr danke ich manche frohe Stunde. Auch war es mir eine sehr tröstliche Erfahrung, daß ich diese 135 Stanzen mit ziemlichem Affekt laut ablesen konnte, ohne merklich dadurch beschwert zu werden und ohne üble Folgen«[3].

---

[1] An den Herzog Christian v. Augustenburg und den Grafen Ernst v. Schimmelmann. (Jonas III, 32.)

[2] Wie der Dichter bald nach dem zweiten Anfall des Lungenleidens (Januar 1791) an Körner berichtet, ging die Ansicht des behandelnden Arztes (Dr. Starke) dahin, daß Schillers Lunge keinen dauernden Schaden gelitten habe. — Dagegen setzten mit Mai desselben Jahres heftige asthmatische Anfälle bei Schiller ein (vgl. die oben erwähnten ‚Brustzufälle'), die, von Zeit zu Zeit wiederkehrend, den Dichter von nun an sein ganzes Leben hindurch begleiten sollten. Überblicken wir den Symptomenkomplex dieser Erkrankung (Atemnot, Störungen der Herztätigkeit, Schwindelanfälle, Schlaflosigkeit u. a.), so erkennen wir, daß es sich um schwere angstneurotische Störungen handelt, die — soweit das vorhandene Material erkennen läßt — vornehmlich während der Schaffenspausen mit großer Heftigkeit einsetzten. Zu diesem Krankheitsbilde stimmt auch der von den Zeitgenossen bereits beobachtete Zusammenhang der Leidensanfälle mit dem Moment der Überarbeitung und der physischen Erschöpfung durch Krankheit (vgl. Freuds Aufsätze zur ‚Ätiologie' und ‚Kritik' der Angstneurose im 1. Bande der Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 2. Aufl.).

[3] Jena, den 28. Oktober 1791 (II, 162). Es ist überliefert, daß Schiller stundenlang arbeiten und laut lesen konnte und über seiner Tätigkeit seine unseligen Zustände vergaß (Berger). So sehen wir also auch hier, wie unberechtigt es ist, Schillers Erkrankung auf Überanstrengung zurückzuführen.

Bald aber trat eine Änderung der Arbeitsweise bei Schiller ein. Er gab sich der dichterischen Tätigkeit im Übermaß hin, überschätzte, wie Freunde und Zeitgenossen mit Unruhe wahrnahmen, seine Kräfte und die Freiheit, das einzige Element, in dem er mit voller Kraft wirken zu können glaubte, schien ihn gleichfalls ins Verderben zu führen. Von nun an verurteilten die Freunde Schillers »geistiges Schwelgen auf Kosten der Naturkräfte« und suchten darin die Ursache für seine weiteren Leidensanfälle.

Der unsern Dichter häufig besuchende Major von Funk aus Dresden berichtet erstaunt über Schillers Lebensweise an Körner: »Schiller lebt ein sonderbares Leben. Ausgemacht scheint es mir indessen, daß gerade diese Art von Existenz ihm nötig war, um das zu leisten, was er in den letzten drei Jahren geleistet hat (der Bericht stammt aus dem Iahre 1796): aber ich fürchte, er wird dabei zugrunde gehen. Ganz abgesondert von aller Gesellschaft lebt er in seiner eigenen Welt. Er kommt oft in Monaten nicht aus dem Zimmer[1], natürlich macht ihm nun schon die bloße Luft einen unangenehmen Eindruck«[2]. Aber derselbe Beobachter erkennt auch, daß Schillers Tätigkeitstrieb reaktiv verstärkt war und zur Überkompensierung körperlichen Leidens diente, denn er setzt fort: »Überhaupt sind ihm anstrengende Arbeiten das sicherste Mittel für den Augenblick. Man sieht, in welcher ununterbrochenen Spannung er lebt und wie sehr der Geist bei ihm den Körper tyrannisiert, weil jeder Moment geistiger Erschlaffung bei ihm körperliche Krankheit hervorbringt[1]. Aber eben deshalb ist er auch so schwer zu heilen, weil der an rastlose Tätigkeit gewöhnte Geist durch das Leiden des Körpers immer noch angespornt wird und weil er beim Anfang einer Kur erst recht krank gemacht werden müßte« (ebenda).

Bald findet Schiller auch die geringen Schaffenspausen, die er sich zwischen dem Abschluß einer Dichtung und dem Beginn einer neuen Arbeit gönnte, unerträglich: »Ich habe mich schon lange vor dem Augenblick gefürchtet, den ich so sehr wünschte, meines Werks los zu seyn«, schreibt er am 19. März 1799, zwei Tage nach Vollendung des Wallenstein an Goethe, »und in der Tat befinde ich mich bei meiner jetzigen Freiheit schlimmer als bei der bisherigen Sklaverei. Die Masse, die mich bisher anzog und festhielt, ist nun auf einmal weg und mir dünkt, als wenn ich bestimmungslos im luftleeren Raum hinge. Zugleich ist mir, als wenn es absolut unmöglich wäre, daß ich wieder etwas hervorbringen könnte, ich werde nicht eher ruhig sein, bis ich meine Gedanken wieder auf einen bestimmten Stoff mit Hoffnung und Neigung gerichtet sehe. Habe ich wieder eine Bestimmung, so werde ich dieser Unruhe los sein . . .«

[1] Die Stellen sind von mir gesperrt.
[2] Petersen a. a. O. III, S. 33.

Derselbe Zustand der Unruhe und Spannung wiederholt sich nach dem Abschluß der folgenden Dichtungen und ich hebe hier noch die bezeichnenden Worte an Körner hervor, mit denen Schiller dem Freunde seine Stimmung unmittelbar nach Vollendung der Jungfrau von Orleans mitteilt: »Mir ist nun wieder ganz unbehaglich, ich wünschte wieder in einer neuen Arbeit zu stecken. Es ist nichts als die Tätigkeit nach einem bestimmten Ziel, was das Leben erträglich macht.« Nunmehr hätte Schiller in Weimar eine unabhängige und gesicherte Existenz leben können[1]. Aber jetzt wurde er Weimars und der Weimarer Verhältnisse überdrüssig, das niemals ganz schlummernde Bedürfnis nach Ortsveränderung macht sich mit erneuter Stärke geltend und treibt ihn an, sich ernstlich nach einem neuen, ihm besser zusagenden Wohnorte umzusehen. Die Situation der letzten in Weimar zugebrachten Jahre gleicht der Zeit, die der Flucht aus Stuttgart voranging, aufs entschiedenste.

Die ersten Anzeichen einer Unzufriedenheit Schillers mit Weimar ersehen wir aus einem Schreiben, das Wilhelm von Humboldt im August 1795 an den Freund richtet[2], dessen Inhalt aber auf frühere Gespräche zurückgreift. Darin heißt es in Übereinstimmung mit Schillers eigener, schon in der Jugend in Stuttgart häufig genug geäußerter Meinung: »Ihnen würde eine größere, lebendigere Stadt doch mehr Stoff von außen zuführen, dessen Sie zwar nicht zum bessern Gelingen Ihrer Arbeiten . . . aber doch zur mindern Anspannung in einem arbeitsvollen Leben und zu einer froheren mannigfaltigeren Existenz bedürfen.« Im Sommer 1802 war es bekannt, daß des Dichters Absichten seit längerer Zeit auf einen ständigen Aufenthalt in Berlin gerichtet waren. Der Berliner Arzt Hufeland fragt an: »Wann werden wir das Vergnügen haben, Sie hier zu sehen? Glauben Sie sicher, daß dies nicht bloß der sehnliche Wunsch meiner, sondern des ganzen hiesigen gebildeten Publikums ist!« Und um dieselbe Zeit sucht auch der Buchhändler Sander Schiller zu einem Aufenthalt in Berlin zu bewegen: »Es wird mich freuen, wenn Sie mir einen andern vorläufigen Auftrag, Ihnen auf drei Monate ein Logis in Berlin zu suchen, bald förmlich geben« . . .[3] »Wenn ich nicht irre, sagte ich Ihnen schon in Weimar, daß man vielleicht nur das Logis ausgenommen, alles andere in Berlin wohlfeiler habe als in Weimar. Jetzt, da ich noch in einigen anderen Städten ziemlich lange gewesen bin, behaupte ich auch, daß man in keiner dieser Städte wohlfeiler lebt als in Berlin«[4]. Die eben zitierten Anfragen sind teilweise das Ergebnis des Schillerschen Planes im Sommer 1801 die Ostsee zu besuchen, darauf zwölf Tage in Berlin

[1] Für den Fall einer Erkrankung sollte Schillers Pension vom Herzog verdoppelt werden.
[2] Briefwechsel, herausgegeben von A. Leitzmann, S. 100.
[3] Briefe an Schiller, herausgegeben von Ulrichs, Stuttgart 1877, S. 488.
[4] Ulrichs a. a. O., S. 494.

zu verweilen und dort zu verhandeln[1]. Aber durch eine dazwischen kommende Erkrankung wurde der Plan vereitelt. Aus einem Brief an Körner erfahren wir, der Dichter habe »aus Gesundheitsrücksichten von seinem Vorhaben ablassen müssen«. »Leider habe ich mich seit einigen Wochen nicht zum besten befunden«, teilt er am 9. Juli 1801 seinem Freunde mit. »Meine Krämpfe haben mich sehr inkommodiert, wahrscheinlich hat die Witterung sie rege gemacht. Auch diese Unbehaglichkeit meines Zustandes ist eine Ursache mit, daß ich meine Reise ins Kleine ziehe (Schiller ließ es schließlich bei einem Besuch Körners bewenden) und die Reise . . . nach Berlin, wo ich gesund und frisch sein möchte, auf eine bessere Zeit verschiebe« (Jonas VI, 293).

Selbst Bewegung fällt dem Dichter jetzt schwer. »Es ist auf jeden Fall gut, daß dein Gartenhaus zu Loschwitz für uns offen steht, wenn wir kommen«, schreibt er anläßlich seines bevorstehenden Aufenthaltes bei Körner, »mir ist es . . . durchaus nötig, daß ich freie Luft und Bewegung haben kann, ohne nötig zu haben, danach auszugehen, denn meine Gesundheit ist diesen Sommer lange nicht so gut als im vorigen und es wird mir oft schwer, ja unmöglich, auszugehen, ohne meine Krämpfe dadurch zu reizen« (Jonas VI, 295). Der Nachsatz verrät nur zu deutlich, daß die Erkrankung dazu dient, des Dichters Tatkraft zu lähmen und eine Reise unmöglich zu machen[2].

---

[1] Vgl. auch den Brief an Cotta vom 29. Juni desselben Jahres: »Ich habe mich endlich resolviert, die längst projektierte Reise nach der Ostsee auszuführen und dort das Seebad zu versuchen. Ich werde alsdann über Berlin und Dresden zurückkehren.« Ähnlich unterrichtet er auch Iffland am selben Tage.

[2] Diesen Zusammenhang hat Schiller bei sich erkannt und noch kurz vor seinem Ableben schreibt er darüber in einem Brief an den ihn dringend nach Berlin einladenden Tonkünstler Rochlitz: »Leider begegnet es mir nur zu oft, daß meine schlechte Gesundheit die Flügel meines Willens beschneidet und mich meinen Freunden dasjenige nicht sein läßt, was ich so herzlich gern wünschte« (Brief vom 10. Dezember 1804). Bereits in den Neunzigerjahren führt die im Unbewußten lauernde Versuchung dem Fluchtimpuls nachzugeben zu immer größeren Einschränkungen der Bewegungsfreiheit. So genügt die Vornahme eines Besuches bei Frau v. Stein um einen heftigen Angstanfall zu entbinden. Ich zitiere folgenden, sehr aufschlußreichen Bericht an Charlotte Schiller: (14. September 1794) »Seit drei Tagen bin ich hier und nun schon ziemlich bei Goethe eingewöhnt . . . aber meine Krämpfe incomodierten mich den Tag über so sehr, daß ich nicht einmal die Stein besuchen konnte, ob ich gleich heute Nachmittag schon auf dem Wege war und ihr Haus erreicht hatte. Sie war aber bei ihrer Mutter, wohin ich auch invitiert war und dorthin konnte ich mich nicht mehr tragen, mußte also in ihrem Hause eine Viertelstunde anhalten um mich zu erholen und dann wieder nach Hause zu gehen.« Die Angstbereitschaft hindert Schiller aber auch an jedem Entschluß: »Die Ordnung, die jedem andern Menschen wohl macht, ist mein gefährlichster Feind; denn ich darf nur in einer bestimmten Zeit etwas bestimmtes vornehmen müssen, so bin ich sicher, daß es mir nicht möglich sein wird.« (An Goethe, Jena, den 7. September 1794.) Namentlich auf Reisen befindet sich unser Dichter begreiflicherweise am schlechtesten und er fügt in diesem Zusammenhange hinzu »er habe noch immer erfahren, daß er über den unannehmlichen Folgen des Reisens die Zwecke, warum er reise, verloren habe«. (Die Stellen sind von mir hervorgehoben.)

Aber der Antrieb, einen Ortswechsel vorzunehmen, ruht nicht: »Leider ist Italien und besonders Rom kein Land für mich,« schreibt er an Humboldt im Februar 1803, »oft treibt es mich, mich in der Welt nach einem andern Wohnort und Wirkungskreis umzusehen, wenn es nur irgendwo leidlich wäre, ich ginge fort.« Selbst die Verpflichtung der Familie gegenüber wird ihm zur Last und er schreibt bedauernd: »Freilich ist dieses kleine Volk auch ein Gewicht, das sich an unser Dasein hängt und ohne dasselbe würde ich manche Vorsätze ins Weite hinaus zustande gebracht haben«[1]. Immer dringender werden seine Klagen: »Auch ich verliere hier zuweilen die Geduld« heißt es endlich im März 1804 in einem Brief an seinen Schwager Wolzogen (Jonas VII, 131), »es gefällt mir hier mit jedem Tage schlechter und ich bin nicht willens, hier in Weimar zu sterben«[2]. Nur in der Wahl des Ortes, wo er sich hinbegeben wolle, meint Schiller weiter, könne er noch nicht mit sich einig werden; es sei aber überall besser als in Weimar und wenn es seine Gesundheit erlaubte, würde er mit Freuden nach dem Norden ziehen (ebenda).

Nun drängen sich aber neue, anscheinend stichhältige Motive in den Vordergrund und diese sind es auch, die die Aufmerksamkeit der Biographen auf sich gelenkt haben: »Die Ungewißheit darüber, was mit seinen Kindern werden sollte, wenn er allzu zeitig die Augen zutun müßte, peinigte wieder und wieder den zärtlichen und gewissenhaften Vater« meint Caroline v. Wolzogen, der sich alle neueren Darsteller anschließen. »Sein Gehalt betrug noch immer nur 400 Thaler, er mußte dazu jährlich 1500 Taler zusetzen, weil es in Weimar so teuer zu leben sei. Kein Wunder, daß er sich aus so unruhigen Verhältnissen heraussehnte«[3]. Natürlich bedeutet Schillers große Gewissenhaftigkeit nur eine Überkompensierung gegensätzlicher aber verdrängter Absichten. Sein Verhalten den Kindern gegenüber war ambivalent und zielte in seinen tiefsten Bestrebungen wieder auf »gewaltsame Selbstbefreiung« hin[4].

Endlich, am ersten Mai 1804 wird die so lange geplante Reise nach Berlin ausgeführt, von Schillers Freunden um ihrer raschen, nun doch nicht genügend vorbereiteten Durchführung willen als »arger Geniestreit« bezeichnet: »Die Versuchung war zu groß«, schreibt

[1] An Reinhart, Jena, den 15. Juni 1801, Jonas V, 282.

[2] Unwillkürlich gedenken wir in diesem Zusammenhange jenes oben angeführten Ausspruches, der seiner Abneigung gegen die Stuttgarter Verhältnisse wirkungsvoll Ausdruck geben sollte.

[3] Karl Berger, Schiller, sein Leben und seine Werke, II. S. 700.

[4] Vgl. den oben angeführten Ausspruch über die den Dichter drückenden Verpflichtungen und Otto Ranks Analyse des um diese Zeit entstandenen »Wilhelm Tell« (namentlich die Begründung der Apfelschußszene) (das »Inzestmotiv« S. 113). Bereits seine gewaltsame Losreißung aus Stuttgart hatte Schiller einst in den Bittgesuchen an den Herzog damit motiviert, daß der Ertrag, den seine Dichtungen ihm gewährten, ihn in den Stand setze, seinen beruflichen Studien nachzugehen und sein geringes Einkommen zu vermehren (vgl. Prof. Abels Erzählung, abgedruckt bei Petersen a. a. O., II, 21). Über die ähnliche Motivierung der Erfurter Reise siehe oben.

Schiller an Iffland, dem er seine Ankunft in Berlin meldet »und so entschloß ich mich Knall und Fall einen Sprung hieher zu tun. Da bin ich nun, teurer Freund, voll herzlichen Verlangens Sie und die Freunde zu begrüßen, ich bedarf eines neuen, eines größern Elements und freue mich darauf, zu sehen und zu hören und meinen Sehkreis zu erweitern«[1]. Wir übergehen in diesem Zusammenhange die Einzelheiten der Berliner Verhandlungen mit Schiller, dem von seiten des Königs und des Kabinettsrates Beyme die ehrenvollsten Anträge gestellt und im Falle einer Übersiedlung nach Berlin die glänzendsten Aussichten eröffnet wurden[2]. Der Dichter selbst konnte an dem allen nicht aktiv teilnehmen, denn er war krank. An Cotta berichtet er: »Von Berlin aus dachte ich Ihnen nach Leipzig zu schreiben, aber ich war acht Tage in Berlin krank und für alles verdorben. Die Reise, das üble Wetter und die Zerstreuungen der ersten Tage hatten mir eine gänzliche Erschöpfung und ein katarrhalisches Fieber zugezogen. Indessen habe ich das Notwendige, um dessentwillen ich die ganze Reise unternommen, gesehen und ausgeführt und meines Zweckes nicht verfehlt. In einigen Monaten werde ich Ihnen mehr darüber sagen können. Berlin hat mir sehr gut gefallen und ich würde mich in die dortigen Verhältnisse schon zu finden wissen«[3]. Doch es sollte anders kommen. Zwar war sich der Dichter bewußt, die Entscheidung diesmal in der Hand zu haben: »Da das Glück einmal die Würfel in meine Hand gibt, so muß ich werfen, ich würde mir sonst immer Vorwürfe machen, wenn ich den Moment versäumte«[4], aber zu einem endgültigen Entschluß vermochte er auch jetzt nicht zu kommen. Inzwischen trat eine neue, verhängnisvolle Verschlimmerung seines Gesundheitszustandes ein. Bei einer Spazierfahrt durch das freundliche Dornburger Tal (in Jena) am 24. Juni 1804 hatte sich Schiller, »für die kühlen Abendstunden zu leicht gekleidet«[5], erkältet. Die heftigsten Schmerzen im Unterleib quälten ihn mehrere Tage. Sein ganzer Zustand nach diesen wirklich unsäglichen Leiden wurde bedenklich. Starke, der am Wiederaufkommen des Patienten zweifelte, befürchtete eine Entzündung der Eingeweide (Caroline v. Wolzogen). Schiller hat sich nach diesem Rückfall nicht mehr erholt. Im Oktober des Jahres teilt er denn auch Körner mit: »Ohnehin hätte ich jedes Engagement in meinen jetzigen Umständen ausschlagen müssen, da ich meiner Gesundheit gar nicht viel zutrauen kann.« Auch die Literaturhistoriker sind der, bis zu einem gewissen Grade ja richtigen Ansicht, daß nur des Dichters nachher erfolgte Krankheit das Zustandekommen des Berliner Projektes vereitelt habe.

---

[1] Brief vom 1. Mai 1804 (Jonas, VII, 142).
[2] Vgl. hiezu: J. Rodenberg, Schiller und Berlin, (Deutsche Rundschau, Jahrgang 1905).
[3] Brief vom 22. Mai 1804 (Jonas VII, 143).
[4] An Körner, Jena, den 28. Mai 1804 (Jonas VIII, 147).
[5] Von mir gesperrt.

Der Impuls, seinen Aufenthaltsort zu ändern, taucht bei Schiller während seiner letzten Lebenstage noch wiederholt auf. »Eine große Sehnsucht nach mannigfacher Weltanschauung auf Reisen wandelte ihn . . . oft an. Wir erfreuten uns an Plänen und suchten den kürzesten Weg zum Meer, was er sehr zu sehen wünschte. . . Auch Bauerbach wieder zu sehen, wo er die ersten Tage der Freiheit verlebt, verlangte er«[1]. Gleiches weiß auch der Genosse seiner letzten Lebenszeit, Johann Heinr. Voß der Jüngere zu berichten[2]. Hand in Hand mit diesen Plänen gehen erneute Anfälle seines Lungenleidens, so daß er am 22. Februar des Jahres 1805 – zwei Monate vor seinem Tode – an Goethe berichten mußte: »Zwar, mein jetziger Anfall scheint nur die allgemeine epidemische Ursache gehabt zu haben, aber das Fieber war so stark und hat mich in einem schon so geschwächten Zustande überfallen . . . besonders habe ich Mühe eine gewisse Mutlosigkeit zu bekämpfen, die das schlimmste Übel in meinen Umständen ist.«

In feiner Selbstbeobachtung hatte Schiller einst seinem Freunde Huber geschrieben: ». . . wenn Du aufmerksam darüber nachgedacht hast, so wirst Du das Schicksal aller menschlichen Pläne gleichsam in einem Symbol angedeutet finden, alle steigen und zielen nach dem Zenith empor, wie die Rakete, aber alle beschreiben diesen Bogen und fallen rückwärts zur mütterlichen Erde. Doch auch dieser Bogen ist ja so schön«[3]. Mich dünkt, daß wir Schillers Lebensgang ebenso verlaufend geschildert haben. Anscheinend ein konsequenter Aufstieg, geht doch ein unaufhaltsames Ringen mit den unterirdischen Mächten nebenher und die verdrängten Triebkräfte tragen den Sieg davon. Und war unsere Darstellung richtig, so muß sie sich wohl auch in seinem Werk, vor allem aber in seiner letzten Dichtung, dem unvollendet gebliebenen Demetrius widerspiegeln.

Bereits Otto Rank hat in dem letzten Drama Schillers, in dem Tell, ein verstärktes Wiederaufleben der unbewußten infantilen Phantasien beobachtet. Wir finden diesen Prozeß in der Demetriusdichtung gesteigert wieder. Er hemmt bereits die künstlerische Gestaltungskraft und der Dichter, der sonst so zielbewußt arbeitet, ringt mühsam mit dem Stoffe, während die wiederholt auftretenden Leidensanfälle des Jahres 1804 die Arbeit endlich gänzlich zum Stocken bringen. »Sisyphusartig«, meint Kettner[4], der Schillers vergebliches Ringen mit dem Demetriusstoff anschaulich schildert, wälzte

---

[1] Mitgeteilt durch Caroline v. Wolzogen, (überliefert bei Petersen a. a. O. III, 416).

[2] »Noch vor einem Vierteljahr etwa ehe er starb, machte ich mit ihm Pläne zu einer Reise nach Kuxhaven . . . Er hatte wahrlich eine Sehnsucht nach dieser Anschauung, denn nie habe ich ihn einen Wunsch mit größerer Innigkeit äußern hören« (Petersen a. a. O. III, 299).

[3] Brief vom 5. Oktober 1785. Jonas I, 290.

[4] Schillers Demetrius, herausgegeben von Gustav Kettner (Schriften d. Goethe-Gesellschaft, 9. Bd.) S. XXXIII.

der Dichter den Stoff immer wieder aufs neue um, bis der Tod ihm die Feder aus der Hand nahm[1].

Schillers Demetrius bedeutet, wie die Kritiker des Dramas hervorheben[2], die letzte Konsequenz auf dem Wege, den er seit seiner Hinwendung zur Antike eingeschlagen hatte. Hier endlich fand er einen Stoff, an dem sich in ganz realen historischen Verhältnissen die volle Tragik des Ödipus durchführen ließ. Ohne gewaltsam vorzugehen, habe Schiller der Geschichte die Grundzüge des alten Mythus aufgeprägt. Wie Ödipus, wird auch Demetrius als Knabe am Wege gefunden; noch ehe er zum Bewußtsein erwacht, ergreift ihn das Schicksal, um auch ihn erst in ahnunglosem Vertrauen zu sich selbst auf den Gipfel menschlichen Daseins zu führen, wo ein ganzes Volk gläubig seinem Winke folgt, um dann plötzlich die Binde von seinen Augen zu nehmen und ihn erkennen zu lassen, daß alles Lüge war.

Wir vermögen Kettners Schema noch ergänzend zu vertiefen: Auch Demetrius bringt, als Erwachsener in die Heimat zurückkehrend, demjenigen den Untergang, der ihn einst als Kind aussetzen ließ und befreit seine Mutter aus der Gewalt des Tyrannen, der sie gefangen hält[3]. Und auch im Demetrius sollte im Mittelpunkt des Dramas eine Erkennungsszene zwischen Mutter und Sohn stattfinden, die freilich, dem Fortschritte der Verdrängung entsprechend, das Nichtvorhandensein der verwandtschaftlichen Beziehungen nachweisen sollte[4]. Schiller war diese Szene sehr wichtig gewesen; er notierte sich in seinem Skizzenheft: »Demetrius steht vor seiner vorgeblichen Mutter allein. Dieser Moment gehört zu den größten tragischen Situationen (von mir gesperrt) und gehörig eingeleitet kann er die tragische Wirkung nicht verfehlen.« Wir erfahren aber nur noch aus den letzten vorhandenen Versen (Monolog der Marfa), wie sehnsüchtig sie ihren angeblichen Sohn und Rächer erwartet. Gerade an dieser Stelle, wo Schiller seinem antiken Vorbilde am nächsten kam, stellten sich die Hemmungen am stärksten ein und hemmten schließlich die Vollendung des Ganzen. Wir sehen hier eine interessante Parallele zu Schillers gleichzeitiger Bearbeitung der Agrippina, bei welcher Rank beobachtet hat, daß gerade jener Punkt, der Schiller unbewußt am meisten zu dem Stoffe hinzog, die ziemlich unverhüllte Darstellung

---

[1] Man hat versucht, die Schwierigkeiten, welche Schiller in der Bewältigung des Demetriusstoffes fand, auf die Schwächung durch schwere Erkrankung zurückzuführen. Wir haben uns gewöhnt, die Sache umgekehrt zu betrachten und werden die häufigen Rezidiven aus dem Versagen der Sublimierung der immer mehr verstärkten unbewußten Triebregungen herleiten.

[2] Vgl. Kettner a. a. O. S. XXVff.

[3] Über die Häufigkeit der »Rettungsphantasie« bei Schiller vgl. Otto Ranks schon wiederholt angeführtes Werk.

[4] Doch erwog Schiller in seinem Studienheft Demetrius als ‚natürlichen Sohn' des letzten Herrschers und somit als Stiefsohn der Marfa ‚zu erfinden'.

des Inzests mit der Mutter, als die Abwehrregungen hinzutraten, die weitere Ausführung des Planes hinderte[1].

Um aber Schillers Absicht in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, müssen wir uns zunächst den wesentlichen Gegensatz des antiken und neueren Dramas vergegenwärtigen. Er besteht — wie schon G. Freytag erkannt hat — in der Ablösung der antiken Technik der Erkennungsszenen durch die Liebesszenen im neueren Drama. Diese Verschiebung entspricht, wie wir glauben, jenem Gegensatz, der von Freud für das verschiedene Verhalten der beiden Weltanschauungen im Hinblick auf das Liebesleben aufgedeckt wurde[2]. Die tragische Schuld ergab sich im antiken Drama offenkundig aus den aus der Behandlung des Inzestmotivs hervorgegangenen Verwicklungen und Abwehrgefühlen[3]. Infolge des später einsetzenden Verdrängungsschubes verschwindet die offene Behandlung des Inzestmotivs, während die aus dieser Quelle herrührenden Gegenregungen sich der Behandlung der Liebesszenen anheften[4]. So erklärt es sich, daß in den neueren Bearbeitungen der antiken Dramen regelmäßig die frei erfundene Person eines (oder einer) Geliebten eingeführt wird, während die Wirkung der Erkennungsszene stark verblaßt[5]. Daher müßten auch wir, um Schillers Technik mit der alten Tragödie in Einklang zu bringen, die tragischen Verwicklungen der Marina-Lodoiska- und Axinia-Szenen in der Behandlung der Erkennungsszene aufgehen lassen.

Immer tiefer in die infantile Regression versinkend, war Schiller in seinem letzten dramatischen Versuch vollständig in den Bann des Sophokleischen Ödipus geraten und erstrebte eine Wiederbelebung des antiken Tragödienstils. Aber es liegt im Wesen der fortschreitenden Verdrängung, daß eine solche Erneuerung unmöglich war. Die mißglückte künstlerische Sublimierungsarbeit führte nun eine Stauung der Libido herbei und die verstärkten unbewußten Triebkräfte unterstützten das Zerstörungswerk der Krankheit. Hatte Schiller sich einst in den Achtzigerjahren mit Hilfe seiner kunstphilosophischen Arbeiten

[1] Das Inzestmotiv. S. 74.

[2] »Der eingreifendste Unterschied zwischen dem Liebesleben der alten Welt und dem unsrigen liegt wohl darin, daß die Antike den Akzent auf den Trieb selbst, wir aber auf dessen Objekt verlegen. Die Alten feierten den Trieb und waren bereit, auch ein minderwertiges Objekt durch ihn zu adeln, während wir die Triebbetätigung an sich gering schätzen und sie nur durch die Vorzüge des Objekts entschuldigen lassen.« (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 3 A. S. 15.)

[3] »Im Ödipus wird die zugrunde liegende Wunschphantasie des Kindes wie im Traum ans Tageslicht gezogen und realisiert. Im Hamlet bleibt sie verdrängt und wir erfahren von ihrer Existenz — dem Sachverhalt bei einer Neurose ähnlich — nur durch die von ihr ausgehenden Hemmungswirkungen.« (Freud.)

[4] Es ist bekanntlich das Verdienst Otto Ranks, hinter den Phantasiebildungen der neueren Dichter den Inzestkomplex in seinen verschiedenen Einkleidungen, Entstellungen und Verhüllungen aufgedeckt zu haben.

[5] Ähnliches gilt z. B. auch für Goethes Iphigenie, in der zwar nicht die Gestalt, aber doch die Liebesbeziehungen des Thoas zu Iphigenie zum antiken Vorbild hinzugekommen sind.

über die Gefahren einer Schaffenspause hinwegzuhelfen versucht[1], so überwältigen ihn die pathogenen Konflikte jetzt vollkommen und er nahm zum zweitenmal von der Dichtung gezwungen Abschied. Nur im Kompromißsymptom der tötlichen Erkrankung konnte er eine Durchsetzung und auch Abwehr der unbewußten libidinösen Strömung herbeiführen.

[1] Es wird die Aufgabe einer zweiten, Schillers Verhältnis zu Kant gewidmeten Untersuchung sein, des Dichters kunsttheoretische Schriften, den darin sich widerspiegelnden Kampf zwischen Trieb und Abwehr und die im Gegensatz zu Kant bei Schiller mißglückte Verdrängung der libidinösen Regungen zu behandeln.



Der Liebesreiz der Augen.

Von Dr. HONORIO F. DELGADO,

Professor an der Universität Lima, Chefarzt der kolonialen Irrenanstalt Magdalena (Peru)[1].

Die Augen sind ohne Zweifel der Teil des menschlichen Gesichtes, der bei der Allgemeinheit der Menschen das stärkste Interesse auf sich zieht. Obwohl dies für die tägliche Beobachtung evident ist, habe ich eine Enquete unter gebildeten Leuten angestellt, indem ich fragte: »Welcher Teil zieht Sie am Gesicht der Frau am meisten an?« Achtundsechzig Prozent der Antworten gaben den Augen den Vorzug. Es ist zu vermuten, daß unter weniger verfeinerten Menschen dieser Zug noch stärker hervortritt. Zu bemerken ist ferner, daß die Augen auch bei denjenigen Personen, für welche sie nicht den stärksten Reiz bilden, dennoch das ästhetisch-erotische Interesse auf sich ziehen.

Die Verliebten wie die Dichter haben wohl zu allen Zeiten die Augen zum bevorzugten Gegenstand ihrer Betrachtungen, ihrer Bewunderung und ihrer Lobpreisungen erwählt, auch die verschiedenartigsten Vergleiche und allegorischen Bilder für sie gebraucht. Ich zitiere hier eine Anzahl davon, wie ich sie zufällig gesammelt habe; manche entbehren nicht des psychologischen Interesses. Wir hören von ‚magischen' Augen, von Augen, deren ‚Gift verzaubert', die Augen werden ‚göttliche Zisternen' genannt, sie sind ‚Seen des Wahnsinns und der Verführung'. Sie ‚töten den Willen', sind ‚Talismane der Vergessenheit', sie ‚verwirren' und ‚bannen', sie ‚strahlen wie der Himmel', sind ‚unerschöpfliche Quellen des Entzückens', ‚Fenster der Seele', ‚Opfer der Liebe', sie sind ‚brennend', ‚träumerisch', ‚tief wie das Meer' usw.

Manche Menschen sind dem Einflusse der Augen so unterworfen, daß sie in einen Seelenzustand geraten, der einer Ekstase gleichkommt, die verführerische Wirkung des Blickes erreicht zuweilen solch unmäßigen Grad, daß sie ins Pathologische übergeht. Ich beobachtete einen solchen Fall. Wenn der betreffende Mann die Augen von Frauen genau betrachtete, so geriet er oftmals, auch wenn ihm das Gesicht im übrigen nicht gefiel, in einen Erregungszustand, dessen Lust seine Aufmerksamkeit gänzlich absorbierte und ihn von der gesamten übrigen Realität trennte. Nach seiner eigenen Aussage

[1] Übersetzt von Dr. Karl Abraham (Berlin).

empfand er ‚eine unaussprechliche Lust wie in der Kindheit', ein ‚mit Heimweh gemischtes Entzücken', eine ‚glückselige Vergessenheit'. Es war ihm, als hätte er diesen glücklichen Zustand schon in einem früheren Leben durchgemacht. Leider ging der Mann nicht auf den Vorschlag der Psychoanalyse ein. Doch kenne ich ihn genügend, um mit Wahrscheinlichkeit vermuten zu dürfen, daß er in durchaus infantiler Art an seine Mutter fixiert ist.

Im allgemeinen findet man dieses gefühlsbetonte Interesse für die Augen eng verknüpft mit den Liebeserfahrungen des Individuums, und die Dichter bringen dies klar zum Ausdruck. So Shakespeare in »Verlorene Liebesmüh«:

»Love, first learned in a lady's eyes,
Lives not alone immured in the brain,
But, with the motion of all elements,
Courses as swift as thought in every power,
Above their functions and their offices.«

Goethe (»April«) stellt in bewunderungswürdiger Weise die Beziehungen zwischen den Augen und den Interessen des Herzens dar. Ich muß das Gedicht hier vollständig reproduzieren:

»Augen, sagt mir, sagt, was sagt ihr?
Denn ihr sagt mir gar zu Schönes,
Gar des lieblichsten Getönes;
Und in gleichem Sinne fragt ihr.

Doch ich glaub' euch zu erfassen:
Hinter dieser Augen Klarheit
Ruht ein Herz in Lieb und Wahrheit,
Jetzt sich selber überlassen.

Dem es wohl behagen müßte,
Unter so viel stumpfen, blinden
Endlich einen Blick zu finden,
Der es auch zu schätzen wüßte.

Und indem ich diese Chiffern
Mich versenke zu studieren,
Laßt euch ebenfalls verführen,
Meine Blicke zu entziffern!«

Victor Hugo schreibt in seinem Gedichtband »Les Contemplations« unter dem Titel »Amour«:

»Au philtre qu'un regard boit dans l'autre regard.«

Im gleichen Buche sagt er (»Pleurs dans la nuit«).

»Et, sous l'immensité qui n'est qu'un oeil sublime.«

Ich füge noch die Schlußverse eines Gedichtes: »Ecrit en 1846« aus dem gleichen Werk hinzu, in ihm gibt Hugo sozusagen seine Selbstverteidigung:

»Oh! jamais, quel que soit le sort, le deuil, l'affront,
La conscience en moi ne baissera le front,
Elle marche sereine, indestructible et fière,
Car j'aperçois toujours, conseil lointain, lumière,
A travers mon destin, quel que soit le moment,
Quel que soit le désastre ou l'éblouissement,
Dans le bruit, dans le vent orageux qui m'emporte,
Dans l'aube, dans la nuit, l'oeil de ma mère morte!«

Eulogio Florentino singt in seiner Dichtung: »El color de los ojos (»Die Farbe der Augen«) wie folgt:

»Nicht sind 's die Farben und nicht ihre Töne,
Die da verleihn dem Aug' seine Schöne,
Nein, nur die Liebe läßt es erstrahlen . . .«

Dieser Reiz der Augen muß, wie jede solche Neigung, nach Freuds wunderbarer Entdeckung, infantile Ursachen libidinöser Art haben, so daß es erlaubt ist, sie in Übereinstimmung mit den Kenntnissen zu deuten, welche uns die Psychoanalyse vermittelt hat. Das ist die Absicht dieser kurzen Mitteilung.

Die Momente im Leben des Kindes, in welchen es die höchsten Wohlgefühle erlebt, in welchen seine Libido die vollste Befriedigung findet, sind diejenigen, in welchen es von der Mutter intensive Liebkosungen erfährt. Wenn das Kind sich unzufrieden fühlt, wenn es einen Schmerz fühlt oder Furcht hat, so weint oder ruft es, und es ist die Mutter oder ihre Vertreterin, welche es immer in den Zustand zurückversetzt, der vom Lustprinzip beherrscht wird. Und indem sie seine Liebesansprüche erfüllt, schafft oder bestärkt sie im Kinde gleichzeitig den Glauben an die Allmacht der Gedanken. Nun sind in allen solchen Fällen die Augen der Mutter immer oder doch fast immer, dem Kinde bemerkbar. Die beständig wiederholte Lust, welche mit der Pflege und den Zärtlichkeiten der Mutter verbunden ist, assoziiert sich somit eng mit der Wahrnehmung ihrer Augen; daß sie denjenigen des Kindes mehr oder weniger nahe sind, ist mit der sorgsamen Pflege des Kindes notwendig verbunden. So vereinigen sich schließlich die beiden Faktoren in der Erfahrung des Kindes; die Augen der Mutter an sich erwecken nun Lust beim Kinde. Und das ist die infantile Wurzel der Vorliebe für die Augen, die das Bewußtsein des Erwachsenen nicht direkt zu begreifen vermag.

Man kann einwenden, das ganze Gesicht der Mutter sei die Quelle der Lust oder ein beliebiger Teil davon könne die gleiche Rolle spielen. Das ist zum Teil richtig, doch gibt es starke Gründe, den Augen einen besonderen Einfluß zuzuschreiben. Tatsächlich sind die Augen der Mutter – in unserem Falle – nicht nur die Teile

ihres Gesichtes, die sich dem Blick des Kindes am meisten nähern, sondern sie beeindrucken ihn auch stärker: denn das erwachende Sinnesleben erfordert Reize von einer gewissen Stärke und diese Bedingung erfüllen die anderen Teile des Gesichtes nicht in gleichem Grade wie die Augen. Sie bieten einen scharfen Kontrast regelmäßiger (sphärischer) Linien zwischen dem Weiß der Sklera und der dunkleren Farbe der Iris einerseits, sowie den dunklen Wimpern und Brauen anderseits. Der schwarze Punkt der Pupille hebt sich scharf von der Iris ab, besonders bei Blonden, und diese Kontraste müssen von starkem Eindruck sein. Die wunderbare Synergie der Augenbewegung zieht gleichfalls die Aufmerksamkeit des Kindes auf sich und endlich ist die Tatsache, daß die Augen plötzlich hinter den Lidern verschwinden können, von Bedeutung für den uns interessierenden Vorgang.

Die Beweglichkeit der Lippen und die weiße Farbe der Zähne sind analoge Eigenschaften des Mundes. Daraus erklärt es sich, wenigstens zum Teil, daß der Mund den Augen als bevorzugter Teil des Gesichtes, am nächsten steht. Meine Enquete weist vierundzwanzig Prozent der Aussagen zugunsten des Mundes auf. Auf jeden Fall finden sich in keinem Teil des Gesichtes die Bedingungen, die visuelle Aufmerksamkeit des Kindes zu erregen, in solchem Grade vereinigt, wie in den Augen. Mit anderen Worten: die Schaulust wird durch nichts stärker gereizt als durch die Augen der Mutter. Zwei libidinöse Regungen gründen sich hierauf: die Lust zu schauen und sich beschauen zu lassen.

Betrachten wir auf diese Weise genetisch den Einfluß der Augen auf das Gefühlsleben, so wird uns, mindestens teilweise, die faszinierende Wirkung des Blickes bei der Hypnose verständlich. Nehmen wir mit Bjerre an, daß die Hypnose, ihrem psychologischen Wesen nach, eine zeitweise Rückkehr zum primitiven Ruhezustand des fötalen Lebens sei, so wird uns die Rolle klar, die den Augen des Hypnotiseurs zukommt. Sie stellen eine infantile Situation her, welche eine Regression von der gegenwärtigen psychischen Einstellung bis zu den entferntesten Zeiten der Kindheit veranlaßt . . . bis endlich der psychische Zustand des Fötallebens erreicht ist.

Vielleicht hat auch der sehr verbreitete Glaube an den »bösen Blick« seine Wurzel oder eine seiner Wurzeln in einer kompensatorischen Reaktion oder in einer ambivalenten Äußerung des libidinösen Einflusses der mütterlichen Augen. In diesem Falle wäre der phallische Symbolwert der Augen nur ein überdeterminierender Faktor; das gleiche ist auch hinsichtlich des Blickes des Hypnotiseurs zu sagen.

Zur Psychoanalyse des Rauchopfers.

Von P. C. VAN DER WOLK (Middelburg, Holland).

Die Psychoanalyse zieht immer weitere Gebiete des menschlichen Denkens, immer mehr Wissenschaften in ihren Arbeitsbereich. Schon lange hat sie die Grenzen der medizinischen Arbeitssphäre als solche überschritten, steht mitten im gewöhnlichen Alltagsleben; sie bemüht sich mit großem Scharfsinn um verschiedene Probleme der Kunst, der Religion und der Ethnologie. Besonders überraschende Resultate hat sie auf letztgenanntem Gebiete erzielt durch Erforschung der Bedeutung, des tief verborgenen Sinnes, des im Dunkel versteckten Ursprunges von Sitten und Bräuchen der Völker, von denen der gebildetsten bis zu denen der primitivsten. Zwischen individuellen Gepflogenheiten, individuellen »Gewohnheiten« und den verwickeltsten Volkszeremonien hat die Psychoanalyse Zusammenhänge aufgedeckt. Durch die Tatsache, daß bei einzelnen Nervenkranken eigentümliche Gewohnheiten durch die schärfere Akzentuierung einer Zwangshandlung ein besonderes Gepräge erhalten, sind es namentlich die Neurotiker, die als Vergleichsobjekt mit den Bräuchen und Ritualen — sogar wilder Völkerstämme — am meisten zur Aufklärung manches Rätselhaften in den Volkssitten beigetragen haben. Die Zeremonien der Menschheit sind ebensolche Zwangshandlungen wie diejenigen des Neurotikers und sind offenbar durch den gleichen psychischen Mechanismus entstanden.

Oder sollte die Zeremonie, der Kultus etwa keine Zwangshandlung sein? Ist derjenige, der den Brauch übt, nicht von der Notwendigkeit aller jener systematisch durchgeführten formellen Handlungen überzeugt? Empfindet er dieselben nicht intensiv und unabwendbar z. B. als eine gottgefällige Handlung und darüber hinaus: als eine von einer höheren Macht auferlegte Aufgabe, wobei er sich mithin als Werkzeug einer überlegenen Macht fühlt, einer Macht, stärker als er selbst, die ihn beherrscht, die ihm jene formellen Handlungen gebietet . . . genau in der Weise wie der Neurotiker? Und erscheinen sie dem Außenstehenden, der das alles nicht mitempfindet, nicht ebenso lächerlich wie die Zwangshandlungen eines Narren? Findet er die vorschriftsmäßige Kleidung, die feierlichen, genau vorgeschriebenen, abgemessenen Gebärden und Handlungen nicht ebenso töricht und abergläubisch als diejenigen des Neurotikers, über dessen merkwürdige, oft sogar tiefe und sinnreiche symbolische Handlungen man staunt?

Der Urgedanke der Volkszeremonie war und ist ein individueller. Bekannt ist der Ausspruch: Solange noch ein Mensch lebt, lebt auch der Urmensch noch. Demgemäß dürfen wir auch sagen: Solange noch ein Mensch am Leben ist, lebt noch die ganze Menschheit mit all ihren Sitten, Bräuchen, seltsamen Zeremonien, bizarren Ritualen.

Die Psychoanalyse macht es evident, daß durch das Studium des Neurotikers, durch das Studium der Entstehung von Zwangshandlungen das Wesen und die Entstehung mancher Volkszeremonien aufgeklärt wird. Aber derartige Zeremonien wurzeln gewöhnlich in der fernen grauen Vorzeit; d. h. sie sind in ferner Vergangenheit als offizieller Kultus entstanden und geformt worden. Aber der zugrundeliegende Gedanke offenbart sich noch heutigestags im Individuum, und zwar durchaus unabhängig vom Volksbrauch selbst. Wenn heute irgend eine uralte Zeremonie völlig der Vergessenheit anheimfiele, z. B. dadurch, daß die Gehirne beim Durchgang der Erde durch den Schweif eines Kometen vergiftet würden, so würde sie von heute auf morgen wieder aus eigener Kraft genau ähnlich aus der Zwangshandlung irgend eines religiös Überspannten neu entstehen. Denn die Volkszeremonie, der offizielle Dienst der Gottheit, ist ein sekundäres; das Primäre ist der Zwangsgedanke, der dem Leben der Menschenseele inhärent ist und sich heute noch in eben derselben Weise manifestiert. Die große Kraft und Bedeutung der psychoanalytischen Untersuchung liegt darin, daß sie das Wesen der Volks- und Religionsbräuche zu erforschen vermag. Aber es liegt auf der Hand, daß solch eine Zwangshandlung, wenn sie einmal zur Volkszeremonie geworden ist, durch philosophische Zutaten, durch Verschönerungssucht, durch religiöse Umwälzungen und namentlich durch Kombination mit anderen Zeremonien, durch Vernachlässigung und manche andere Faktoren stark modifiziert wird. Die meisten sind entstellt, bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, nur bruchstückweise auf uns gekommen und nicht am wenigsten bei der Übernahme von Bräuchen. Gewöhnlich ist die Erforschung des Wesens der Volksrituale an der Hand des Tatsachenmaterials Nervenkranker und Irrsinniger ein Suchen, ein Kombinieren, ein feines Herumtasten in der etwaigen Bedeutung überlieferter Fragmente, alter Literaturreste, alter Symbole; spielte ja die Symbolik im Altertum, wo jene Bräuche entstanden sind, eine so sehr hervorragende Rolle. Aber sei es auch ein feinfühliges Tasten, ein scharfsinniges Kombinieren und öfters vielleicht auch ein Irren; der Grundgedanke steht unumstößlich fest: die psychoanalytische Forschung kann früher oder später die alte, unverständliche, entartete Volkszeremonie, Ritual oder ähnliche Gebilde aufklären.

Die Kenntnis der psychoanalytischen Resultate sowie die Kenntnis der psychoanalytischen Methode werden bald für den modernen Ethnologen Grundsteine einer Wissenschaft bilden.

Derjenige, der völlig außerhalb jener neuen, obgleich welterobernden Wissenschaft steht, wird anfänglich einigen Äußerungen

und Interpretationen etwas fremd gegenüberstehen. Warum ist gerade der Neurotiker, der Nervenkranke es, der den Ausgangspunkt der ethnologischen Studien bilden soll?

Das kommt daher, weil gerade bei jenem ein tiefer, unbewußter Instinkt zufolge besonderer Verhältnisse zur nicht mehr zurückzuhaltenden, nicht länger kontrollierbaren oder regulierbaren besonderen Äußerung gelangt. Zwar wird dieselbe ein wenig reguliert vermöge der Bildung, d. h. des korrigierenden Verstandes, der ja bei einem zivilisierten Menschen von Kindesbeinen an dazu gezwungen wird, die tieferen Instinkte nur durch die Blume oder als Symbol unter Menschen zu äußern. Dergestalt verhält es sich auch oft bei dem Neurotiker. Seine Zwangshandlungen sind gemeinhin symbolische Handlungen. Sind dieselben jedoch bloß willkürliche, individuelle Symbole? Nein; es ist ja gerade eines der merkwürdigsten, treffendsten Resultate der psychoanalytischen Forschung, daß es einen Universalismus in der Symbolik gibt; daß überhaupt die Symbole der Menschheit im großen ganzen dieselben sind; daß das Symbol, dessen sich der Neurotiker unbewußt bedient, Übereinstimmung aufweist mit einem universellen Symbol, sowie sich das auch in einem Rituale äußert: denn aus eben dem Grunde sind die Symbole der Zeremonien ebensowenig freie Erfindungen, sondern ebenso Äußerungen des universellen Symbolismus. Es geht daraus hervor, daß die Erforschung der tieferen Bedeutung der Volksbräuche und Zeremonien mittels der Neuroselehre einen großartigen Weg bietet, der auf Grund der angeführten Tatsachen zu einem wirklich wissenschaftlichen Ergebnis führen kann. Die Schwierigkeit des Gegenstandes bringt mit sich, daß in mehreren psychoanalytischen Erklärungen das Suchen und Tasten in höherem oder geringerem Grade deutlich erkennbar ist. Die absoluten Anhänger der Freudschen Lehre, namentlich aber diejenigen, die mit der psychoanalytischen Methode hinsichtlich der Erforschung jener Zeremonien durchaus vertraut sind, empfinden selbstverständlich die »Gesuchtheit« mancher jener Erklärungen nicht, da sie aus ehrlicher Überzeugung heraus arbeiten. Es gibt Leute, die an der »Gesuchtheit« allzu sehr Anstoß nehmen. Dagegen müssen viele von diesen ehrlich gestehen, daß nicht nur der Außenseiter, sondern auch derjenige, der nicht Bergmann vom Leder ist, nicht allzu vorschnell den »Stiertöter« markieren sollten. So einfach ist die sogenannte »Gesuchtheit« doch wieder nicht. Es ist eine völlig neue Wissenschaft, die zwischen der Ethnologie und der Medizin in der Mitte liegt und man muß sich hineinarbeiten, damit man mit der Methode vertraut werde, sonst ist es erklärlich, daß man diesem und jenem ein wenig fremd und allzu skeptisch gegenübersteht.

Der vorliegende Aufsatz, der auf eine merkwürdige neurologische Beobachtung bei einem meiner jüngeren Bekannten zurückgeht, ist ein sehr bescheidener Versuch, die tiefere ethnologische Bedeutung des Rauchopfers auf psychoanalytischem Wege zu erklären.

Ich muß diese Abhandlung mit der Darstellung einer merkwürdigen symbolischen Handlung eines dreiundzwanzigjährigen Menschen beginnen, welche mehr oder weniger den Charakter einer Zwangsneurose hatte, obgleich nicht in so sehr starkem Grade. Der junge Mann ist sehr nervös, begabt und hat eine stark ausgesprochene Künstlernatur; er wird völlig von Stimmungen beherrscht; ist schwermütiger Natur und äußerst pessimistisch; verschlossen und schweigsam. Schon lange hegte ich die Vermutung, daß er ein ausgesprochener Onanist sei, aber hatte nicht unmittelbaren Anlaß, näheres betreffs dieser Vermutung zu erfahren. Was einige Eingeweihte wohl wußten, war, daß er Weihrauchgefäße sammelte. Obgleich der Betreffende durchaus nicht bemittelt war, verwandte er im Laufe der letzten Jahre größere Geldbeträge auf derartige Weihrauchgefäße, deren er einige sehr schöne indische und persische Exemplare in seinem Besitze hatte, trotzdem solche Gegenstände mit mehreren Zehnguldenscheinen bezahlt werden mußten. Aber seitdem er als Student allein, möbliert wohnte, sparte er an allem, darbte sogar gewissermaßen, um das übrige seines Monatswechsels auf den Ankauf schöner und altertümlicher Weihrauchgefäße zu verwenden. In seinen spärlichen Gesprächen kam die Rede häufig auf diese Sachen, aber er zeigte seine Sammlung entweder gar nicht oder nur notgedrungen und wollte nicht leiden, daß man die Dinge anfasse; er hütete sie wohlverschlossen in einem Schranke. Sein Benehmen in diesem Punkte war tatsächlich so auffallend, daß man es unter seinen Bekannten als einen »verrückten Punkt« in seinem begabten Gehirn betrachtete; sowohl die Sammelmanie, der zuliebe er allerhand, sogar alltäglichen, Freuden entsagte, als die Wut, die über ihn kam, wenn man spaßeshalber versuchte, näheren Kontakt mit seiner Sammlung zu gewinnen.

Und so geschah es eines Nachmittags, daß ich unerwartet in sein Zimmer trat und sah, wie er in größter Verwirrung eines der Weihrauchgefäße in den Schrank stellte, indem sein blasses und grüblerisches Gesicht plötzlich von heftiger Röte übergossen wurde. Obgleich ich mir nichts merken ließ, muß er dennoch etwas wie ein leichtes, verhaltenes Staunen bei mir beobachtet haben; einen Augenblick meinte ich, er werde in Wut ausbrechen, aber sein offenbar heftiger Gemützustand entlud sich plötzlich in heftigem Schluchzen, indem er, die Hände vor den Augen, aus dem Zimmer stürzte. Ehe ich ihm nacheilte, um ihm in jenen qualvollen Augenblicken beizustehen, stürzte ich schnell zum Schränkchen, das er in der Aufregung des Überfalles unverschlossen gelassen hatte, nahm das Weihrauchgefäß, einen prachtvollen kupfernen, mit blauem Email geschmückten persischen Luxusgegenstand in die Hand und gleich — oder vielmehr schon sofort beim Öffnen des Schränkchens — spürte ich den Geruch frischen Spermas, von dem die letzten Spuren sogar noch an den Wänden des Gefäßes sichtbar waren. Alles war die Arbeit eines Augenblickes. Ich verschloß das Schränkchen wieder und suchte

den jungen Mann auf, mit dem ich möglichst unbefangen sprach und ihn zu einem Spaziergang überredete.

Seit der Zeit war ich sein Vertrauter und nach einigen weiteren Monaten hörte ich nach und nach von seinen Lippen einen sehr merkwürdigen Lebensbericht. Er soll früher ein völlig normaler Knabe, wenn auch mit stark sexuellen Affekten, gewesen sein, obwohl von Onanie nicht die Rede war, als ihm die Bekanntschaft damit in einem Pensionat regelrecht beigebracht worden war. Sein Drang ging nach Mädchen, aber insonderheit wurde er damals von einer großen Furcht vor Geschlechtskrankheiten beherrscht. Sehr ausführlich hatte man ihm diese Geißel des Geschlechtslebens ausgemalt, und auch verbotene Bücher hatten das ihrige dazu getan. Er mied sorgfältig fremde Aborte und öffentliche Bedürfnisanstalten und seine Angst steigerte sich so sehr, daß er einmal Wochen hintereinander in angstvoller Seelenspannung umherlief, nachdem die Spitze seines Penis in einem unbewachten Augenblicke zufällig die Innenwand des Klosettes seiner Eltern berührt hatte.

Am Anfang seines ersten Semesters an der Universität machte er die Bekanntschaft eines Dienstmädchens ziemlich lockeren Wandels, das ihn bald zu sexuellen Intimitäten zu verführen wußte, obgleich er sich aus Furcht nicht zum Koitus bewegen ließ. Nach einem Kommers aber kam es doch zum Besuche eines Bordells . . . und bald, zu seinem großen Schrecken, stellte sich heraus, daß er sich gleich beim ersten Male eine Infektion zugezogen hatte.

Monatelang litt er sowohl moralisch als körperlich unter diesem Schlage. Von jener Zeit an beobachtete man, wie er düster wurde und hörte ihn seine Philippiken gegen das Leben schleudern.

Aber zu eben jener Zeit wurde er von Träumen desselben Inhalts wie die eben gemachte Erfahrung heimgesucht, welche Träume schließlich zu Alpdrücken wurden und den ersten Anlaß zu seiner späteren maniakalen Sammelwut für Weihrauchgefäße gaben! Dasjenige Moment der immer gleicherweise wiederkehrenden Träume, das uns in casu am meisten interessiert, war: »ganz nackt masturbierte er, indem nackte Frauen an ihm vorüberschritten, die das Sperma in Weihrauchgefäße auffingen. Ein betäubender Lärm, ein Brausen und Sausen erfüllte da die träumenden Ohren des Jünglings. Eine dichte Volksmenge brüllte ihm ekstatisch zu beim Akte der Masturbation. Männer und Frauen folgten bald seinen Bewegungen der Wollust. Und gegen das Herannahen der Orgias ertönten Chöre, die Menge machte ehrfurchtsvoll Platz für eine lange Reihe singender, nackter Mädchen, die feierlichen Schrittes ein goldenes Gefäß vor sich hertrugen. In das Gefäß nun wurde sein Samen aufgefangen, und jedesmal erscholl der betäubende Jubel und jeder warf sich mit Knien und Angesicht zur Erde, damit sie den Jüngling anbeteten. Es war ein regelrechter Kultus. Man warf ihm Blumen zu, schmückte ihm Leib und Glieder mit Blumengewinden. Indessen schritten die Mädchen mit ihren gefüllten Gefäßen unter

dem Jubel weiter. Es fing nun bald in den Gefäßen das Sperma zu dampfen an: ein durchdringender Spermageruch, der später in herrliche Weihrauchdünste überging, erfüllte das Zimmer und jedesmal erwachte er durch eine solche Geruchhalluzination und meinte dann mit Schrecken, er merke einen Brandgeruch, weshalb er aufstand und mitten in der Nacht in seinem Zimmer Nachforschungen anstellte.«

Es brannte selbstverständlich nirgends, aber es gab Zeiten, wo der arme, gequälte junge Mann Nacht für Nacht nach einem solchen Wollusttraum mit Brandgedanken aus dem Schlafe auffuhr und wie ein Gespenst im Hause umging. Er wurde nervenleidend.

Inzwischen setzte sich nach solchen Träumen als unentrinnbare Zwangsvorstellung der Gedanke bei ihm fest, in den Besitz eines solchen Weihrauchgefäßes zu gelangen. Weshalb? Davon gab er sich selbst am wenigsten Rechenschaft. Selbstverständlich war es anscheinend eine unmittelbare, wörtliche Reaktion auf seine Traumerfahrungen. Allein in seinem tiefinnersten Wesen, obgleich ihm selbst durchaus unbewußt, wuchs mit intensiver Gewalt in seiner Seele das Verlangen empor, nach Symbolisierung desjenigen, wozu er in der Realität offenbar nicht imstande war, zufolge einer kräftigen Prädomination der Furcht. Unbewußt schritt er dem Koitussymbole zu. Es gelang ihm nicht so bald, eines Weihrauchgefäßes habhaft zu werden. Erst nachdem er ohne Hintergedanken den besagten Gegenstand obenan auf dem Geburtstagswunschzettel geschrieben, hatte er das Glück, ein schönes, indisches Weihrauchgefäß von seinem Onkel, der einen Rang in der indischen Armee innehatte, zu erhalten. Seine Angehörigen, die selbstverständlich nichts von dem seltsamen Wunsch verstanden, neckten ihn gar oft damit und er ließ sich gelassen necken: seine Gedanken waren anderswo!

Da bekam er allmählich die Gewohnheit, in Nächten heftigen sexuellen Verlangens, über dem Weihrauchgefäß zu onanieren, indem seine Phantasien dann bei dem Mädchen verweilten, mit dem er in der Einbildung koitierte, so daß seine seltsame Handlung eine ungefälschte Symbolhandlung für den Koitus darstellte. Seine aufs äußerste gesteigerten Phantasien brachten ihn dazu, vor dem Onanieren Weihrauch im Gefäß zu brennen, um seine Illusionen von sexuellen Gerüchen zu steigern. Diejenigen, die mit der Geruchsphysiologie bekannt sind, werden wissen, welch enger Zusammenhang zwischen Aromatizis und Sexualität besteht, und daß sehr viele Aromasubstanzen eine ausnahmsweise starke aphrosidisiatische Wirkung üben, namentlich auf gewisse empfindliche, nervöse oder sinnliche Personen. Bei unserem Kranken ist die Ergreifung dieses Mittels nur eine logische Folge des Gedankenganges, der sich allmählich auf einen besonderen Punkt, auf einen besonderen Zwangsgedanken zu konzentrieren anfing. Und ebenso selbstverständlich und typisch, aber dennoch überraschend ist, daß er besagte Aromatika, die ja für seine Phantasie echte sexuelle Gerüche darstellten, in das

Weihrauchgefäß brachte, das für ihn offenbar die Vulva symbolisierte. Es wurde ein förmlicher Kultus, den er da in der Verschlossenheit seines Zimmers übte; im duftenden Weihrauchgefäße schien er die Vulva zu verherrlichen und anzubeten. Die Ausschüttung seines Spermas in das Gefäß wurde ihm zur Zeremonie eines Rauchopfers. Und bald dachte er an nichts anderes, als an das Symbolische der Handlung. An schwülen Sommerabenden pflegte er oft aufzuspringen, ein Weihrauchgefäß auf den Tisch zu stellen und darin ein Stückchen Weihrauch zu verbrennen. Er fiel dann in großes Schweigen und starrte stumm, mit leicht verzogenen, großen Augen nach dem ruhig dampfenden, fein ziselierten Kleinod. Es kam vor, daß er bei Abendunterhaltungen oder auf abendlichen Spaziergängen mit einigen Freunden immer stiller wurde und ganz erfüllt von heißem Sehnen nach dem Ende, um, wenn er nach Hause kam, schnurstracks an seinen Schrank mit Weihrauchgefäßen zu gehen und Weihrauch zu verbrennen. Es wurde zur Zwangshandlung. Urplötzlich, unerwartet, mitten in der angestrengtesten Arbeit, trieb eine unwiderstehliche Gewalt ihn dazu, Weihrauch anzuzünden, dessen Verbrennung er stieren Auges zuschaute und dann war er den ganzen weiteren Abend zu nichts fähig.

Er hat sein Studium nicht absolviert. Ziemlich unerwartet ging er nach Java und nie hat er mehr von sich hören lassen.

In der Geschichte jenes jungen Mannes müssen wir zu der überraschenden Tatsache gelangen, daß er völlig isoliert, allmählich zu einem Rauchopferdienst in optima forma gelangt sei.

In dieser individuellen, isolierten Geschichte erblicken wir die Geschichte des Rauchopfers im allgemeinen aller Völker, und sehen, wie dasselbe sich aus dem Geschlechtsleben allmählich herausbildet, um sich schließlich beim Individuum als eine unwidersprechliche Symbolhandlung für den Koitus zu manifestieren, während sie sich als Volkszeremonie zu einem Gestus der Naturreligion sublimiert, in der Bedeutung eines lebenspendenden Naturprinzips, einer Handlung mit heiligem, kosmischem Untergrund.

Von hier führt ein weiterer Schritt zum Hohelied Salomos, jener großartigen Äußerung echt orientalischer sexueller Aromsymbolik. Es ist das schönste auf diesem Gebiete und der Psychoanalytiker, der den Symbolen desselben auf den Grund geht, wird machtvoll ergriffen von einer Gewalt der Darstellung, die in so rührender, sublimer Weise die Verhüllung der heftigsten und leidenschaftlichsten Empfindungen des Geschlechtsmenschen gibt. Die Vulva ist da ein duftendes Räuchergefäß und das Sperma wird besungen als ein flüssiges Aromatikum, flüssiges Räucherwerk, das ins Räuchergefäß getröpfelt wird; der Mons Veneris als ein Myrrhenberg und Weihrauchhügel. »Wenn der Tag kühle wird und der Schatten weicht, will ich zum Myrrhenberge gehen und zum Weihrauchhügel«, so spricht der Liebhaber. Wer erblickt nicht im Hoheliede die Wohlgeruchsfeier, die der Koitus ist. »Daß man deine gute ‚Salbe' riche;

dein Samen ist ein wohlriechendes Öl, das ausgeschüttet wird; darum lieben dich die Mägde«, so singt die Braut im ekstatischen Verlangen. Und der Liebhaber fängt sein verführerisches Spiel an; erzählt ihr, daß der Winter vergangen, der Regen weg und dahin sei und der ‚Südwind' gekommen; daß die ‚Turteltaube', die in dem ‚Felsloch' wohnt, sehnend rufe; daß Blumen hervorgekommen seien in dem Lande; daß der Feigenbaum Knoten gewonnen habe und die Weinstöcke Augen gewonnen hätten und ihren Geruch gäben. Und in Verzückung ruft er aus: »stehe auf Südwind und komme, und wehe durch meinen ‚Garten', daß seine ‚Würze' triefen, damit meine ‚Freundin' in meinen Garten komme und ‚esse' seine edlen ‚Früchte'!« Und seine von solch einem herrlichen Liebesliede voll sinnlichen Verlangens entzückte Braut zeigt sich nicht unempfindlich. Auch sie besingt ihren ‚Freund', der ihr ist wie ein ‚Büschel' Myrrhen, das zwischen ihren Brüsten die Nacht ‚zubringen' möchte, eine ‚Traube' von Cypern in den Weingärten zu Engeddi. Wie ein ‚Apfelbaum' unter den wilden Bäumen, so ist ihr ‚Freund' unter den Söhnen. Sie möchte sitzen ‚unter dem Schatten', des sie begehrt, und seine ‚Frucht' ist ihrer ‚Kehle' Süße. Das ‚Gewächs' ihres Liebsten ist wie ein Lustgarten von ‚Granatäpfeln', mit edlen ‚Früchten', Cypern mit Narden, Narden mit Safran, Kalmus und Cynnamen, mit allerlei Bäumen des ‚Weihrauches', Myrrhen und Aloes, mit allen besten ‚Würzen'.

Und als sie erzählt, »wie sie ihren Rock ausgezogen hat«, nimmt die Aromzeremonie, das symbolische Rauchopfer, seinen Anfang mit Worten immer höher lodernder Leidenschaft. Sie besingt ‚seinen' Leib wie reines Elfenbein; ‚seine' Gestalt ist wie Libanon, auserwählt wie Zedern; die ‚Liebe' ist sein ‚Panier' über ihr; ihr ‚Liebster' ist weiß und rot; ‚seine' Locken sind kraus, schwarz wie ein Rabe. Sie sieht ‚ihn', wie er herankommt und ‚hüpfet' auf den ‚Bergen' und ‚springet' auf den ‚Hügeln'.

»Mein Freund,« so singt sie, »steckt seine ‚Hand' durchs ‚Loch' und mein Leib erzitterte davor. Ich fand, den meine Seele sucht; ich halte ‚ihn' und will ihn nicht lassen, bis ich ‚ihn' bringe in meiner Mutter ‚Haus', in meiner Mutter ‚Kammer'. Da stand ich auf, daß ich meinem ‚Freunde auftäte'; meine Hände troffen mit ‚Myrrhen' und ‚Myrrhen' liefen über meine Finger an dem Riegel am ‚Schloß'. Wie schön und lieblich bist du, du Liebe in Wollüsten!«

Also singt dieses berückend schöne orientalische Koituslied. Das ganze Hohelied Salomos ist eine Aromfeier als Symbolisierung des Geschlechtslebens, mit dem Beischlaf als Gipfelpunkt. Der Koitus ist hier tatsächlich ein Rauchopfer, aber mit geschlechtlichen Attributen; der Samen ist vollständig, bis in die äußerste Konsequenz mit Räucherwerk identifiziert, die Vulva mit dem Weihrauchgefäß.

Hier sehen wir in suggestiver Sprache mit Raffinement dasjenige besungen, was unser oberwähnter Kranker im stillen trieb,

sei es auch symbolisch. Dennoch war er in seiner Unbewußtheit zu demselben Symbole gelangt, zu dem das Hohelied in seiner Poesie sich aufschwingt. Symbol und Wirklichkeit fließen im Liede in eins zusammen. Aber bei der Verherrlichung der Zeugungskraft der Natur, wie dieselbe bei den alten Völkern, namentlich des Orients und Indiens, unter der Inspiration der schrankenlosen Üppigkeit der tropischen Natur üblich war, liegt nur ein Schritt zwischen der symbolischen Sprache des Hoheliedes und der symbolischen Handlung des Rauchopferzeremoniells.

Und so versuche ich zum zweiten Male einen großen Schritt nach rückwärts: in das Zeitalter der alten Indier, in die Zeit, die die ursprünglichen Çiva- und Durgagestalten im religiös-philosophischen Geiste der alten Indier erschuf. Çiva, Herr der Herren, Batara Guru, Schöpfer des Himmels und der Erde und alles, was in denselben ist. Çiva, die Verkörperung der phänomenalen Üppigkeit und Zeugungskraft der Tropennatur, Çiva, der Schöpfer des Allebens, der göttliche Erzeuger, das göttliche Symbol der Zeugungskraft. In seinem Zeugungsdrang (auch eine Zwangshandlung, sei es auch eine göttliche), wollte er das Weltall mit Tieren, Pflanzen und Menschen füllen und um jenen gewaltigen Plan zu verwirklichen, übertrug er seine Zeugungskraft auf Mensch, Tier und Pflanze, damit sie ihm behilflich wären bei der schnellen Bevölkerung seines Universums.

Hier steht der Beischlaf auf einer weitaus gesünderen und reineren Basis als es der der Paradieserzählung der Okzidentalen ist. Der Koitus wurde dadurch, in erster Instanz, zu einer heiligen Handlung, zu einem Werkzeug Gottes, für den Menschen selbst war der Koitus nichts, man übte ihn nur, um ein gottgefälliges Werk zu verrichten, um mitzuhelfen, die erhabenen, göttlichen Pläne zu verwirklichen, das war also der einzige Beweggrund und man übte den Brauch gottesfürchtigen Herzens. Der Koitus war lauter und allein eine religiöse Zeremonie ohne weiteres: mithin heilig. Aber Durga, Çivas Gemahlin, verdarb alles. Aus Rache und Eifersucht wegen der Liebe Çivas zu der Nymphe Parvati, erschuf sie die Leidenschaft, damit dieselbe die Parvati verzehre. Und seit der Zeit hatte der Koitus der Menschen seine Natur geändert, man übte die Handlung um der Handlung willen, indem man sich eigenem individuellen Genuß hingab. Çiva verschwand aus den Herzen der Koitierenden und die ehemals hochheilige gottgefällige Handlung wurde zur Todsünde. Umsonst versuchte man die Leidenschaft zu töten, vergeblich setzte man seine Hoffnung auf Menschen, die, durch Askese und Studium dem Gotte nähergerückt, meinten, sie könnten die göttliche Reinheit des Koitus üben: schuf man doch als letztes Auskunftsmittel Priester und Priesterinnen, die im Namen der sündigen Menschheit vor dem Angesicht des Herrn koitieren sollten: die ebenso sehr bekannte als berüchtigte Tempelprostitution.

Das Wort Tempelprostitution hat sich so sehr eingebürgert, daß man darüber als einer Institution für sich zu sprechen gewohnt ist, die eigentlich einen im Laufe der Zeit entstandenen Mißbrauch bezeichnet. Wir müssen so ehrlich sein, daß wir den gesunden, reinen Kern herausschälen, müssen vom ethnographischen Standpunkte unsere Aufmerksamkeit auf den Tempelkoitus richten, als auf einen ehrlich gemeinten und rein empfundenen Dienst Gottes. Von diesem Standpunkte betrachtet, ist derselbe weit entfernt eine vulgäre Sinnlichkeit darzustellen, im Gegenteil gerade ein Zweig des Naturdienstes der Alten, der unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Der Tempelkoitus ist, seinem tiefsten, ursprünglichsten Wesen nach, eine Handlung aufrichtiger Heiligkeit, ja heiligster Aufrichtigkeit. Denn war derselbe nicht ein letzter Strohhalm, an den der damalige Indier sich in äußerster Bedrängnis des Herzens, an die göttliche Liebe und Gnade, festzuklammern versuchte. Es war eine ernstgemeinte Buße von Menschen, die sich der Verdammnis anheimgefallen fühlten.

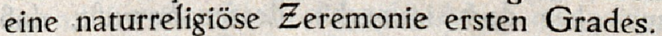
In der Weise hatten die alten Indier es beabsichtigt: der Tempelkoitus eine Tat heiliger Reue.

Aber sie sahen allmählich auch schon, wie nach und nach der heilige Tempelkoitus degenerierte.

Und also sah man auch diese Illusion verfliegen, so großen Aufschwung die priesterliche und religiöse Prostitution auch in der Geschichte der Menschheit des Altertums genommen hatte. Die ursprüngliche gute Absicht entartete, denn Priester sind eben auch nur Menschen. Und so empfanden jene alten Indier, daß man in der Vulgarisation des Tempelkoitus sich noch weiter von Gott entfernte. Man fühlte sich außerstande, unfähig — sogar die Priester — selbst den reinen, heiligen, realen Koitus zu üben: und dennoch also war das Geheisch Çivas. Der Geist war zwar willig, aber das Fleisch war schwach. Das Fleisch vermochte es nicht, der Geist vermochte es vielleicht. Und so vollzog sich allmählich die Entwicklung, die wir bei unserem eingangs geschilderten Neurotiker und weiterhin über den Prozeß des Hoheliedes Salomonis beobachtet haben: die reale Handlung wurde in blumenreichen Gedanken, in aromatisch-symbolischer Sprache ausgedrückt, und dann verdichtete sich die symbolische Sprache zur symbolischen Handlung: zum allgemeinen Rauchopfer. An diesem Punkte können wir die Entwicklung zusammenfassen. Das bedrängte Herz der sich mit Sünden belastet fühlenden Indier erzeugte den heiligen Koitus, worin sie gefehlt hatten, einen durch religiöse Zeremonien sanktionierten Massenkoitus: das Rauchopfer. Einzeln konnten sie es nicht, schon deshalb mußten sie zum Symbol ihre Zuflucht nehmen. Zusammen trugen sie eine reichverzierte und geschnitzte Vulva umher, in der Gestalt eines Weihrauchgefäßes, zusammen brachte man allerhand aromatische Gewürze als Steuer des Tempels auf: das Sperma des Hoheliedes.

Das Rauchopfer, wesentlich der heilige Koitus, befreit vom Körper und dessen fleischlichen Gelüsten konnte nunmehr in vollkommener Heiligkeit stattfinden. So konnte man nun endlich jede mögliche ernste Frömmigkeit hineinlegen, was unmöglich war, solange der Koitus noch mit dem leiblichen Körper verbunden war. Durch Pomp und Pracht und zeremonielle Feierlichkeit konnte das bedrängte Herz dasjenige ersetzen, was in seiner fleischlichen Schwäche untergegangen war. Aber dadurch war auch der Kultus des Rauchopfers zu gleicher Zeit dazu prädestiniert, im Laufe der Jahrhunderte von anderen Völkern übernommen und vulgarisiert zu werden zu einer Verherrlichung des Koitus an sich, was derselbe im Grunde auch schon war.

Und in der Weise, als Symbol des gottgefälligen, heiligen Koitus, entstand das Rauchopfer, das seitdem bei allen Völkern und bei allen Religionen Aufnahme gefunden hat, als Sühne für eine Sünde, die für jeden dennoch seinem tiefsten Empfinden nach natürlich, mithin göttlichen Ursprunges war. In tiefstem Wesen ist das Rauchopfer eine Verherrlichung der Zeugungskraft der Natur, eine naturreligiöse Zeremonie ersten Grades.





Das Selbst.

(Eine vorläufige Mitteilung[1].)

Von Dr. GÉZA RÓHEIM (Budapest).

II. Essenz der Dinge.

Seelenstoff.

Bisher haben wir bei der Deutung dieser Bräuche die Seele mit keinem Worte erwähnt, sind also von den beiden großen ethnologischen Strömungen unserer Zeit dem Präanimismus gefolgt. Wir waren uns aber doch immerhin dessen bewußt, daß wir einen Boden betreten haben, den man neuerdings unter der erklärenden Rubrik »Seelenstoff« zusammenfaßt. Der erste, der diesen Begriff ausführlich verwertete, war der holländische Missionär Kruijt, der seinerseits den Ausdruck einem Vorschlag von Chantepie de la Saussaye verdankt[2]. So sagt z. B. Krusius über die Maguzava: »In allen Ausscheidungen des Menschen ist Seelenstoff, wie im Schweiß, im Speichel, vor allem natürlich im Blut. Ferner in den Fingernägeln und Haaren, deren Wachstum (Leben) auf reichen Seelenstoff schließen läßt. Daher werden auch alle diese Dinge unschädlich gemacht. Speichel wird mit Erde bedeckt, Haare werden vergraben usw.« Auch Teile der Kleidung geben wirksame »Medizin« her, weil sich der Seelenstoff in den Ausscheidungen, den Kleidern mitteilt. Solche Medizin wirkt aber nur, wenn der übrige Teil der Kleidung weiter getragen wird«[3]. Ähnlich sagt Meyer über die Barundi: »Die magische Gewalt über andere Menschen oder über deren Vieh und anderen Besitz gewinnen diese Abarosi (Zauberer) dadurch, daß sie sich ein Stückchen vom Körper des anderen, also etwas vom Haar, vom Fingernagel, Sputum, Samen, Urin aneignen, oder vom Mist der Rinder, vom Stroh der Hüte, vom Erdboden der Felder«[4], denn mit alledem bekommt er ja

---

[1] Sieh auch Imago 1921. I. 1.

[2] A. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1904. 2. W. J. Perry: The Megalithic Culture of Indonesia 1918. 149, meint, der Begriff des Seelenstoffes sei den Ureinwohnern Indonesiens fremd und erst durch die Einwanderer, denen die Megalithen und der Sonnenkult zuzuschreiben sind, eingeführt.

[3] Dr. P. Krusius: Die Maguzawa. Archiv für Anthropologie. 1915. 291.

[4] Vgl. in der europäischen Volkskunde das Entwenden des »Nutzens« oder »Segens« von Feld und Vieh. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1920. 21. 126.

auch ein Stück »Seele« des anderen in seine Gewalt[1]. Auch Keysser schreibt den Kaileuten eine Anschauung zu, wonach jedes Wesen und jedes Ding einen Seelenstoff haben soll, der es vollständig durchdringt und erfüllt. »Im Holzspan ist der Seelenstoff des Baumes, von dem er stammt, im Stein wohnt der Seelenstoff des Felsens, von dem er abgeschlagen ist. Auch in jedem kleinsten Teile des Menschen lebt sein Seelenstoff, sogar im Fingernagel, im Haar, im Blut«[2]. Man kann aber unmöglich verkennen, daß diese Äußerungen nicht so sehr auf eindeutigen Aussagen der Primitiven als vielmehr auf einer theoretischen Stellungnahme der Forscher beruhen. Es wird nämlich z. B. aus dem Vorhandensein des Brauches, daß man seine Feinde durch Verbrennen ihrer Haare tötet, implizite je nach den herrschenden Theorien, die Lokalisierung der »Seele« im Haare, die Gleichstellung von Haar und Seele, die Lokalisierung der »Körperseele« (Wundt) im Haare, oder das Erfülltsein des Haares mit »Seelenstoff« angenommen. Demgegenüber muß man betonen, daß ein solcher Brauch eigentlich nichts Begriffliches beziehungsweise nur die passiv-magische Bedeutung des Haares (und diese ist eigentlich eine bloße Umschreibung einer Handlungsweise) enthält, also bloß den Boden abgibt, auf dem sich Vorstellungen der oben umschriebenen Art entwickeln können. Ob und wie das tatsächlich geschieht, darüber müssen wir uns erst bei den Primitiven Auskunft holen. Manche Gebräuche nämlich, deren Sinn uns schon früher aus der Lustbetontheit der betreffenden Körperteile klar geworden ist, werden hie und da mit ausdrücklicher Berufung auf eine Art Seelenvorstellung ausgeübt. Die Maoris z. B. glauben, daß nur der einen Häuptling töten kann, der selber eine mächtigere »Atua« (Seele) hat als der betreffende Häuptling. Der siegreiche Führer, der unzählige Menschen getötet hat, ihre Augen verschluckt, ihr Blut getrunken, hat die Macht seiner eigenen Atua durch die Atua seiner einverleibten Opfer erhöht[3]. Die Chavantes in Südamerika essen ihre eigenen gestorbenen Kinder, in der Hoffnung, damit auch deren Seelen wieder mit ihrem Körper zu vereinen[4]. Am Pennefather River besitzt zwar jeder einen Wai-Wai (Hauchseele), aber einen Mulkal (Herzseele) kann man sich nur durch den Genuß von Menschenfleisch erwerben[5]. Auch die erotische Grundlage, die Gleichsetzung von Essen und Sexualakt, läßt sich bei den Seelenvorstellungen genau so wie bei den magischen Bräuchen aufzeigen. Das Kind entsteht aus der genossenen Speise; wenn die Mutter während ihrer Schwangerschaft (bei den östlichen Semang) den

[1] H. Meyer: Die Barundi. 1916. 123.
[2] Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauß: Deutsch-Neu-Guinea. 1911. 112.
[3] R. Taylor: Te ika a Maui or New Zealand. 1855. 64.
[4] E. Westermarck: The Origin and Development of the Moral Ideas. 1908. II. 562. (Nach Couto de Magalhães.)
[5] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 18.

Seelenvogel nicht ißt, wird ihr Kind eine Stillgeburt sein oder bald nach der Geburt sterben[1]. Während aber die Sitte in den früher behandelten Fällen nur mit einem mehr oder minder vagen Hinweis auf die »Eigenschaften« oder Kräfte der Toten begründet wurde, finden wir hier schon die festeren Umrisse des Begriffes Seele. Die beiden Stadien, deren Zusammenhang allerdings klar ist, ohne weiteres gleichzusetzen, geht nicht an[2]. In dem Seelenbegriff spürt man einen wachsenden Anteil der Furchtregungen und Hemmungen der ambivalenten Einstellung. So z. B. in Neubritannien, wo der Betreffende, der den Körper zerschneidet, sich Mund und Nase zubindet, damit die Seele des Toten keinen Eingang findet. Aus demselben Grunde macht man die Türen des Hauses, in dem ein Mensch gegessen wird, zu, und die Leute schreien, blasen ihre Hörner und schütteln die Speere, um die Seelen der Gegessenen zu erschrecken. Auch auf Duke of York Insel hielt die Furcht vor der Seele manche davon ab, sich an der Kannibalenmahlzeit zu beteiligen[3]. Während es sich bei der magischen Bedeutung der Körperteile um das Gegensatzpaar Lust-Unlust handelte und die Todesvorstellung eigentlich nur als eine extreme Form der Unlustgefühle vorhanden war, erscheint im Seelenbegriffe das alte Gegensatzpaar in neuer Einkleidung als Leben = Tod, wobei auch die Schuld- und Unlustgefühle, die sich an den Tod anderer knüpfen, schon miterregt werden[4].

Hauchseele. »The act of breathing so characteristic of the higher animals during life — sagt Tylor — and coinciding so closely with life in its departure has been repeatedly and naturally indentified with the life or soul itself«[5]. Ähnlich Wundt: »Hier ist sie (die Hauchseele als Wolke) offenbar das Produkt einer Assoziation des mit ängstlicher Spannung erwarteten letzten Atemzuges mit dem in kälterer Umgebung wirklich in der Form eines Wölkchens sichtbar werdenden Atem«[6]. Daß die Beobachtung des letzten Atemzuges zur Festigung der magisch-animistischen Bedeutung des Atems beigetragen haben mag, geben wir ohne weiteres zu. Nur scheint es uns, daß diese Beobachtung selbst nur auf Grundlage eines

[1] Skeat and Blagden: The Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 4. Die Bĕlenda-Mütter reißen oft einem jungen Hornvogel, wenn die Männer einen solchen beschafft haben, die Flügel- und Schwanzfedern aus und geben sie ihren kleinen Kindern, damit sie die Kielenden aussaugen. Das unterhält die Kinder nicht nur und macht sie ruhig, sondern es wird auch angenommen, daß es in einer gewissen noch nicht aufgeklärten Weise eine wohltätige Wirkung auf das »gute Glück« des Kindes ausübe. H. V. Stevens: Mitteilungen aus dem Frauenleben der Orang Belendas. Zeitschrift für Ethnologie. 1896. 201. Das heißt: das erogene Ludeln bringt »Glück« (gleich Libidobefriedigung).

[2] Vgl. Westermarck: loc. cit. II. 560.

[3] G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 145, 146.

[4] Über eine andere Quelle der Selbstverdopplung, wie sie im Seelenbegriffe vorliegt, handle ich in der Arbeit »Australian Totemism«.

[5] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 432.

[6] W. Wundt: Völkerpsychologie. 1906. II. 2. Teil.

erhöhten Interesses an den Atmungsvorgängen erfolgen konnte, welche wiederum aus affektiven Ursachen, nämlich aus den Lustempfindungen der Mundzone, entstanden war[1]. In diesem Sinne werden wir auch Steinens Beschreibung der Bakairi verstehen: »Die Säuglinge waren kurapa, krank, schwach, wie die Eltern klagten. Die Mütter und Väter waren unausgesetzt tätig, sie anzublasen, und zwar in hohlklingenden Geräuschen mit festgeschlossenem Mund, die auch während der ganzen folgenden Nacht kaum einen Augenblick unterbrochen wurden«[2]. Koch, der diese Berichte unter anderem anführt, glaubt bei diesen Bräuchen ebenso wie Wundt, von der Vorstellung der Hauchseele ausgehen zu müssen[3]. Wir hingegen wollen den umgekehrten Weg auf seine Gangbarkeit prüfen: der Ritus ist eine durch Lust- und Unlustmomente ausgelöste Reflexhandlung und aus dieser Handlung ist die Vorstellung abzuleiten, die Hauchseele also aus dem Speichel und Hauchzauber. In unserem Sinne werden wir also die Hauchseele als eine Hyposthasierung der oralen Erogeneität (des Hauchenden) und der Hauterogeneität (des Angehauchten) betrachten. Den Übergang von den bisher behandelten Vorstellungen, in denen die Anlehnung der Seelenvorstellungen an die Funktion der Nahrungsaufnahme nachweisbar war, finden wir bei den Isambo. Die Hauchseele (Mophuphu) wird mit dem Körper begraben, geht aber vom Kadaver in eine eßbare Pflanze über. Ein Mann ißt diese Pflanze und auf diese Weise verleibt er sich die Hauchseele ein, um sie seinerseits (im Koitus) einem Weibe zu übergeben, die nun ein Kind gebiert, in dem die Hauchseele wiedergeboren ist[4]. Die Ronga nennen die Seele hika (d. h. Atem) und erkennen darin des Menschen Lebensprinzip. Die Verwandten umsitzen den Sterbenden »das Vergehen des Atems erwartend«[5] Am Kap Bedford bedeutet Wauwu sowohl Atem wie Seele, laut Roth ursprünglich onomatopäisch Atem, dann das unfaßbare Etwas, das Innere eines Gegenstandes. In Zusammenstellungen bedeutet wauwu-dir (dir = mit) = hoffnungsvoll, wauwai-mul (mul = ohne) = hoffnungslos, wauwuwointchor (wointchor = fächeln) = ein Windstoß[6]. In Westaustralien

[1] Wie früher schon in Anlehnung an Jones bemerkt wurde, erfolgt auch eine partielle Verschiebung der Analerotik nach oben. Nachzutragen ist ferner (nach mündlicher Mitteilung von Dr. Ferenczi), daß Dr. Forsyth (London) eine besondere respiratorische Erotik hat feststellen können.

[2] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. 1897. 335.

[3] Th. Koch: Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. 1900. 8. Wundt: loc. cit. 53.

[4] Torday et Joyce: Les Bushongo. Annales du Musée du Congo Belge. Tome II. Fasc. I. 1910. 124, 125. Die Ba-Ila glauben, daß der »Wind« oder »Atem des Menschen« wiedergeboren werde. E. W. Smith and A. Murray: The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. 1920. II. 162.

[5] H. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 339.

[6] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 17.

heißt »waung« Atem, Geist, Seele[1]. Laut Eweanschauung »teilte Gott den Odem, der im Menschen ist, in zwei Teile. Die eine Hälfte bewährte er bei sich, die andere übergab er den trowo (Naturgeistern) mit dem Auftrag, sie sollten auf die Menschen achthaben. Wenn nun der Odem, über den die trowo verfügen, zu Ende ist, so gehen sie zu Gott, um von ihm den anderen Teil des Odems zu bekommen[2]. Die Richtungen, in denen sich die Vorstellung von der Hauchseele weiter entwickelt, sind in der Darstellung von Wundt weiter zu verfolgen. Nur zwei dieser Richtlinien seien hier kurz angedeutet. Der Übergang der Hauchseele in Nebel und Wind führt zur Apperzeption dieser Naturvorgänge als selbständige Wesen[3]. In Wohlau hatte man unterlassen bei einem Todesfalle gleich die Fenster zu öffnen, am anderen Morgen fand man eine Rauchwolke im Zimmer, das war des Toten Seele[4]. In Samoa ist die Seele (angānga = das Gehende und Kommende) die Tochter von Taufanem (= Nebel der Länder), die die Wolken bildet und beim Herannahen der dunklen bewölkten Nacht ist der Mensch schläfrig, denn seine Seele will weggehen zu ihrer Mutter[5], der Schlaf ist ja, wie wir wissen, tatsächlich eine Rückkehr zur Mutter in die Intrauterinlage (Ferenczi)[6]. Hier ist ja bereits einer der ursprünglichsten Anknüpfungspunkte für den psychischen Mechanismus gegeben, durch welchen der Mensch die Natur in seinen Gesichtskreis einbezieht, er introiiziert die Natur in das eigene Ich – die Seele ist eine Wolke und er proiiziert das eigene Ich in die Natur – die Winde und Wolken sind Seelen. Anderseits lassen sich gerade diese grundlegenden psychischen Mechanismen, die darauf abzielen, ein verlorengegangenes Einheitsgefühl mit der Umgebung wiederherzustellen, als Sonderfälle der Regression in den Zustand auffassen, in welchem die Scheidung zwischen Ich und Umwelt tatsächlich noch nicht vorhanden war, d. h. in das Embryonalleben. Nun sind auch die Vorstellungen der Australier und anderer Primitiven vom Winde durch eine Übertragung der Komplexe, welche am Atem haften, erklärlich. Die Kaitish glauben, die Toten sind wie der Wind[7], bei den Euhlayis umwehen die Wirbelwinde die

[1] G. F. Moore: Diary of an Early Settler in Western Australia. Vocabulary. 1884. 103. Vgl. Munkácsi: Vogul Népk. Gy. Regék és énekek a világ teremtéséről. Kiegészítő füzet. CLXXVIII. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. VI. 397. D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 257. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. III. 11. J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journ. Anthr. Inst. XX. 120–122. Brinton: Myths of the New World. 1905. 273.

[2] J. Spieth: Die Ewhe-Stämme. 1906. 789, 790, 864.

[3] Vgl. Laistner: Nebelsagen. 1879. 115.

[4] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. I. 1903. 291.

[5] G. Turner: Samoa a hundred years ago. 1884. I. 8.

[6] »Le n'shanga (l'âme) se refugie à la mort, dans la matrice d'une femme.« Torday et Joyce: Les Bushongo. 1910. 124.

[7] Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 188.

Toten, um seine Seele fortzuraffen[1], bei den Dieri wandern die kutchi ⟨Geister⟩ im Wirbelwind[2], und laut den Wotjobaluk trägt ein kleiner Wirbelwind die Seele in den Himmel[3]. Hier geht dann die freigewordene Seele in ein fliegendes Wesen über[4]. Im Sarganserlande soll nach dem Tode einer Person ein Fenster geöffnet werden, damit die Seele in Gestalt einer weißen Taube ihren Weg gegen Himmel nehmen könne[5]. In dieser naturalistischen Umkleidung bricht aber die ursprünglich libidinöse Natur der Hauchseele wieder durch: sowohl experimentelle[6] wie psychoanalytische Untersuchungen haben uns ja über die Bedeutung des Fliegens im Traume unterrichtet[7]. Das Unbewußte bringt die somatischen Reize in einer vervielfachten Form zur Darstellung, die hebende Bewegung des Penis in der Erektion wird zu einem Flug über Land und Meer[8]. Bei Frauen werden ähnliche Träume durch analoge Gefühle in der Klitoris hervorgerufen. Die Marshallinsulaner behaupten, daß manche Frauen, die den Tod oder die Treulosigkeit ihres Mannes beweinen, in ihrer Trauer so weit gehen, daß sie zu fliegen beginnen. Eine solche fliegende Frau gleicht einer geisterhaften Fee mit gestrecktem Körper, wallendem Haar und über den Körper zurückgebogenen Armen. In dieser Haltung gleitet sie, oder eigentlich ihr Astralbild, langsam durch die Lüfte, denn sie selbst bleibt am Strande weinend. Dem Missionar, der die Flugmöglichkeit der Frauen bestreiten wollte, antworteten die Eingeborenen: »der Weiße verstehe nicht, was

---

[1] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 83.

[2] A. W. Howitt: The Native Tribes of South Eeast Australia. 1904. 446.

[3] A. W. Howitt: Ebenda 369. Im Sturmwind werden die Seelen ins Seelenland der Littauer emporgetragen. K. Schwenck: Die Mythologie der Slawen. 1853. 262. In Kalifornien sieht der Mann die Seele seiner Frau in Gestalt eines Wirbelwindes dem Grabe entfliehen. J. W. Hoffmann: Indians of Los Angeles. ⟨Bulletin of the Essex Institute.⟩ 1885. 23. Das Totenreich der Zigeuner ist auf den Bergen des Windkönigs. Wlislocki: Aus dem inneren Leben der Zigeuner. 1892. 71. Bei den Maguzawa sind die Dämonen überhaupt Winde. P. Krusius: Die Maguzawa. Archiv für Anthropologie. 1915. »The wind is a bori ⟨demon⟩ in fact the name iska is used for both.« A. J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 218. Vgl. Roscher: Hermes der Windgott. 1876. Róheim: Drachen und Drachenkämpfer. 1912. 18, 19. P. Saintyves: La force magique. 1914. 73.

[4] Die Buschmänner glauben, der Wind sei eine Person, die sich manchmal in einen Vogel verwandle. D. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 110.

[5] W. Manz: Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes. 1916. 127. Über Seelenvögel vergleiche Róheim: A halálmadár. ⟨Der Totenvogel.⟩ Adalékok a magyar néphithez. ⟨Beiträge zum ungarischen Volksglauben.⟩ 1913 und die Literatur daselbst. Róheim: A kazár nagyfejedelem. 1917. ⟨Der Großfürst der Khazaren.⟩ S. 27. ⟨Geburt durch Inkarnation des Seelenvogels erklärt.⟩ Dähnhardt: Natursagen. 1910. III. Laut Sachregister. Ch. Swainson: The Folk Lore and Provincial Names of British Birds. 1886 und Sebillot: Le Folk-Lore de France. III. 1906. Laut Index.

[6] Mourly Vold: Über den Traum. 1912. II. 796.

[7] Federn: Über zwei typische Traumsensationen. Jahrbuch. VI 1914. 89.

[8] Vgl. die geflügelten Phalloi der Antike. S. Seligmann: Der böse Blick. 1910. I. II.

tiefempfundene Liebe bedeute«[1]. Ich glaube, wir können sehr gut verstehen, was der Flug in diesem Falle bedeutet; die Frau regrediert infolge einer Enttäuschung, eines Verlustes im realen Liebesleben von der Vaginalerotik auf die Klitoriserotik. Bei dieser Regression kommt es zu einer »seelenartigen« Verdopplung: der »fliegende« Teil, d. h. die Libido, wird zum Astralbild, das Ich, der Körper aber bleibt, dem Realitätsprinzip angepaßt, am Strande weinend. An die Vorstellungen von der Atem- und Windartigkeit der Seele schließt sich nun eine Vorstellungsgruppe, in welcher der Zusammenhang zwischen Hauch, Wind und Erogeneität viel deutlicher hervortritt. In Zentralaustralien glauben die Arunta, daß in manchen Westwinden sich böse Kinderkeime (Seelenkinder) aufhalten, die den Versuch machen, in die Weiber einzugehen, die schon empfangen haben, weshalb sich die Weiber beim Herannahen dieser Stürme mit lautem Geschrei in ihre Hütten zurückziehen. Gelingt es dennoch, einem solchen Wesen, in ein Weib einzugehen, so wird es gleich nach seiner Geburt umgebracht. Es ist nämlich stets das Erstgeborene von Zwillingen[2]. Ähnlich glauben auch die benachbarten Loritja[3] und Euahlay[4]. Bei den Hausa heißt es, daß eine Frau manchmal alle Anzeichen der Schwangerschaft aufweist, jedoch nach neun Monaten nicht gebiert, sondern immer mehr anschwillt. Dann hat ihr ein iska (bedeutet Wind und auch Dämon), den ein enttäuschter Liebhaber oder eine eifersüchtige Nebenbuhlerin dazu bewogen hat, diesen Streich gespielt[5]. Jones weist auf den Ursprung der Vorstellung von den schwängernden Winden aus dem Flatuskomplex hin[6]; eine direkte Bestätigung dieser Ansicht findet sich in der jüdischen Überlieferung. Ein Dämon, der als fliegender Drache erscheint, beschläft die Frauen per nates »but since such offspring cannot be carried by men the woman in question breaks wind«[7]. Nach der Krönung des Königs von Uganda gehen vier Hofbeamte zur väterlichen Großmutter des Königs, um einen neuen Fetisch, genannt Nantaba, zu holen. Der Wind wird in einer Kalebasse eingefangen; einer der Hofbeamten bindet sich die Kalebasse auf. »He then walked slowly like a pregnant woman neer the time of her delivery and rested constantly; indeed he was not allowed to walk more than two miles a day and was cared for like a delicate woman.« Die Kalebasse mit dem eingefangenen Wind wird von den Frauen des Königs besucht und gilt als Fruchtbarkeitsgöttin[8]. Wenn wir das weitverbreitete Motiv der Schwängerung

---

[1] P. A. Erdland: Die Marshall-Insulaner. 1914. 120, 121.
[2] Strehlow und Leonhardi: Die Aranda und Loritjavölker in Zentral-Australien. Veröffentlichungen des Frankfurter Museums. 1907. I. 14, 15.
[3] Strehlow und Leonhardi: Ebenda II. 6.
[4] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 51. Vgl. auch A. R. Brown: Beliefs concerning Childbirth. Man. 1912. 183.
[5] A. J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 96, 441.
[6] Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914.
[7] R. C. Thompson: Semitic Magic. 1908. 76.
[8] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 325—327.

durch den Wind[1] aus dem Flatuskomplex und auch unmittelbar von den Lustgefühlen der Frauen ableiten können, die sie beim Fächeln des Windes in den Genitalien spüren[2], so scheint uns der Glaube an das Dahinscheiden der Seelen im Winde jedenfalls teilweise aus einer Umkehrung dieser Vorstellungen entstanden zu sein. Manche Ethnologen würden vielleicht den Zusammenhang beider Ideengruppen annehmen, aber eher geneigt sein, den Anfang mit der Gleichung, Toter = Wind zu machen. Dem gegenüber folgendes: wenn der Zusammenhang zweier Komplexe die gewissermaßen die Kehrseite voneinander bilden, erkannt ist, wird doch der Ausgangspunkt immer im stärker gefühlsbetonten Komplex zu suchen und die Entstehung des anderen etwa aus einer Umkehrung abzuleiten sein. Da aber nur der Lebende und nicht der Tote oder Sterbende der Autor aller kollektiven und individuellen Vorstellungen sein kann und da für uns immer dasjenige stärker gefühlsbetont sein wird, was sich unmittelbar auf unsere Person bezieht, so werden auch verhältnismäßig schwächere Reize, die uns selbst betreffen, viel eher Affekt- und daher Mythenauslösend wirken als wichtige Vorgänge am sterbenden Körper eines anderen. Unsere oben entwickelte Theorie könnte man überhaupt im Gegensatz zu vielen bisherigen als einen Versuch bezeichnen, den Begriff der Seele aus dem Leben und nicht aus dem Tode zu erklären. Im übrigen handelt es sich hier eigentlich um zwei ineinander laufende aber doch getrennte Vorstellungsreihen. Die Eweer zum Beispiel glauben, daß im Augenblick der Empfängnis sich beim Kinde zwei Seelen vereinigen, die des Lebens und die des Todes. Die Seele des Lebens kam aus der Seelenheimat, die des Todes aus der Unterwelt und im Tode scheiden sich beide wieder voneinander[3].

Die anale und genitale Erotik in der Entwicklung des Seelenbegriffes.

Auch die anale und genitale Libido geben ihre wichtigen Zuschüsse zur Entwicklung des Seelenbegriffes ab. Die psychologische Wichtigkeit der analen Zone findet hie und dort ihren Ausdruck darin, daß man sie zum Sitze gewisser seelischer Eigenschaften werden läßt, aber ihre eigentliche magisch-religiöse Bedeutung scheint doch andere Richtlinien als die des Seelenbegriffes eingeschlagen zu haben. So finden z. B. die Marshall-Insulaner den Sitz des Verstandes und der Gefühle in der Kehle und im Unterleib respektive Magen. Heftige Gemütserregungen »straffen« die Muskeln des Unterleibes, so daß der Leib des Erschrockenen sich zusammen- und in die Höhe zieht. Der Mutige empfindet ein »Sichstraffen« der Unterleibsmuskeln.

---

[1] Vgl. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. 1894. I. 136, 179. P. Saintyves: Les Vierges Méres et les Naissances Miraculeuses. 1908. 139. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau. Jahrbuch. VI. 140.

[2] Vgl. Sadger: Haut-, Schleimhaut- und Muskelerotik. Jahrbuch. II. 1910. 527. Vgl. den belebenden Atem der Schöpfungssagen. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 93 et pa. Frazer: Folklore in the Old Testament. 1919. I. 27.

[3] J. Spieth: Die Religion der Eweer in Süd-Togo. 1911. 12. Die Lebensseele und Todesseele würde etwa dem »Lebenstrieb« und »Todestrieb« entsprechen. Vgl. S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920.

Will mithin jemand sich mutig machen, so stärkt er sich zuerst durch eine gute Mahlzeit[1]. Bei den Batak sind die Eingeweide der Sitz der Seele und die Karo-Batak betrachten den Atem als aus den Eingeweiden stammend[2]. Der Primitive apperzipiert auch gewisse psychische Komplexe als vom Menschen loslösbare Wesen, die, wenn sie auch nicht »Seelen« im landläufigen Sinne des Wortes genannt werden können, doch ganz bestimmt mit in den Kreis jener verschwommenen Vorstellungen gehören, die uns als Übergangsstadien zwischen der magischen Bedeutung der Körperteile und der selbständigen Psyche erscheinen. Bei den Pangwe hat die Bosheitszauberei einen besonderen Sitz im Körper, den man »ewu« nennt. Auch Schafe und Hunde haben einen »ewu«, mit dem sie andere Tiere ihrer eigenen Gattung töten, und auch der menschliche »ewu« hat die Gestalt eines Tieres[3]. Psychologisch ist aber die Natur und Bedingtheit dieses Willens zum Bösen erst dann aufgeklärt, wenn wir uns an den Ursprung der Regungen von Haß und Trotz aus den verdrängten analerotischen Trieben erinnern[4]. Da kann also die Angabe nicht bedeutungslos sein, daß bei den bösen Zauberern der Pangwe die Gedärme zerstört seien: »Bei ihnen dürfte also die Ewu in einer Krankheit des Darmes bestanden haben«[5]. Auf das Gebiet der genitalen Erotik übergehend, scheinen auch die Organe der Fortpflanzung manchmal im Sinne von loslösbaren »seelischen« Wesen apperzipiert zu werden. Bei der Frau wird wohl die tatsächliche Abtrennung eines Wesens vom anderen, das Gebären, als Vorbild dieser Vorstellung gelten können. In Gelaria (Neu-Guinea) glaubt man an ein Wesen, genannt »labuni«, das sich im Innern der Frau befindet. Jede Frau kann es aus sich heraussenden, die schon Kinder

[1] Erdland: Die Marshall-Insulaner. 1914. 143.

[2] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 110. Nach Warneck: Allgemeine Missionszeitschrift. XXXI. 121. Neumann: Mededeelingen van wege het Nederlandsch-Zendeling Genootschap. XLXI. 127. Über »tondi« im Urin und Kot. Warneck: Die Religion der Batak. 1909. 9.

[3] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 128. Vgl. »Die Art der Ewu-Wirkung ist eine rein emanistische, die Emanation des Organs ist der »Wille zu töten«, sie strahlt von ihm aus und wirkt, was sie will, den Tod. Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 597. Die Ewu hält sich meistens in der oberen Bauchgegend auf, sie kann aber auch im Körper umherwandern und dadurch Krankheit und wenn sie in den Kopf kommt, sogar den Tod hervorrufen. Tessmann: l. c. 129, 130.

[4] Vgl. Jones: Haß und Analerotik in der Zwangsneurose. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1913. 425.

[5] Über parallele Vorstellungen von Zauberwesen, die in den einzelnen Körperteilen lokalisiert sind, aber den Körper auch verlassen können vgl. A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1975. II. 158. Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 336, 337. In Nord-Guinea gilt das »rote Wasser« als Mittel, den Zauberer zu entlarven: »Es lähmt, sobald es in den Magen aufgenommen ist, den Urstoff der Zauberkraft und zerstört sogleich das Leben des Menschen.« J. Leighton-Wilson: West Afrika. 1862. 168. Vgl. Perrot et Vogt: Poisons de Fleches et Poisons d'Epreuve. 1913. 35, 52, 81, 90, 122, 126, 142. Siehe auch Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1909. III. 304–314.

geboren hat. Manche behaupten, die »labuni« entspringen der »ipona« ‹Eier = wohl Eierstock gemeint› der Frau. Diese schattenhaften weiblichen Wesen ‹sie tragen kurze Röcke!› verlassen den Körper ihrer Besitzerin per rectum ‹Faeces und Kind vgl. oben›, um dann den Krankheitsstoff ‹»Gidana«› in den Körper ihrer Opfer hineinzuschießen[1]. Die nächste Parallele findet sich bei den Bafiote. Sie glauben nämlich, daß der Uterus ‹oder sein Abbild?› eigenmächtig den Körper verlassen und umherschweifen kann. Wo sich ihm Gelegenheit bietet, bestiehlt er die Männer und kehrt dann nach seinem Ursprungsort zurück[2]. Die Kröten, die europäische Hexen als Seelentiere aussenden, um ihre Feinde anzugreifen, sind im Grunde genommen nichts anderes als die Kröte in ihrem eigenen Leibe, die Gebärmutter[3]. In schlesischen Sagen erscheinen erlösungsbedürftige Seelen als schwarze Kröten[4]. In der Oberpfalz gilt die Kröte als arme Seele[5], und ebenso in Tirol und Kärnten[6], auf der Donauinsel Csallóköz[7], während es in Böhmen die ungeborenen Kinder sind, die als Kröten im Teich umherschwimmen[8]. Auch an Andeutungen des Zusammenhanges zwischen den männlichen Genitalien und der Seele ist kein Mangel[9]. Beides ‹sowohl Semen wie Uterus› ist in der Anschauung der Bambala vertreten, welche glauben, daß die Seele nach dem Tode sich in die Gebärmutter einer Frau flüchtet, wo sie vom »Wasser des Chembe« begossen wird, um neu geboren zu werden[10]. »Wasser des Chembe« oder Jambi bedeutet nämlich das Semen virile[11]. Die Unmatjera erzählen, daß die Ahnen ihre abgeschnittenen Vorhäute in ihren Nanjabäumen versteckt hielten[12]. Der Nanjabaum ist eine Art von Seelenbaum, wo die Ahnenseelen, die Gelegenheit zur Neugeburt erwartend,

---

[1] Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 640–642.

[2] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 337.

[3] Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. ‹Beiträge zum ungarischen Volksglauben.› 1920. 219.

[4] R. Kühnau: Schlesische Sagen. 1910. I. 233, 303, 304.

[5] Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1859. III. 108.

[6] Wuttke: Volksaberglaube. 478. J. V. v. Zingerle: Die Kröten und der Volksglaube von Tirol. Zeitschrift für deutsche Mythologie. I. 7.

[7] Ipolyi: Magyar Mythologia. 1854. 104.

[8] D. M. Kenzie: Children and Wells. Folk-Lore. 1907. 268. Vgl. die Kröte als Schutzgeist des Kindes ‹wie sonst die Schlange›. Veckenstedt: Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. 1880. 255. Die Seelen der Ertrunkenen werden von der Kröte in Töpfen aufbewahrt. ‹Kröte und Topf: beides Symbole der weiblichen Genitalien.› Vgl. die Sagen bei Ipolyi, Zingerle ‹oben› und Schulenburg: Wendische Volkssagen und Gebräuche. 1800. 124.

[9] Zu diesem Zusammenhang vergleiche weiter unten über Daumengestalt der Seele und Seelenschlangen.

[10] Torday and Joyce: Les Bushongo. 1910. 111, 124.

[11] Torday and Joyce: Ebenda 121. Jambi ist wohl mit dem allgemein westafrikanischen Vater- und Himmelsgott Njambe, Nzambi identisch. Vgl. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 246. Weeks: Among the Primitive Bakongo. 1914. 276. Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 271.

[12] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 341.

verharren[1]. Auf höheren Stufen der Kultur findet sich eine sekundäre bewußt-spekulative Gleichstellung von Seele und Sperma, so in Altindien[2], in der Gnosis[3].

Blut und Seele.

Kaum minder wichtig als die Rolle der Hauchseele, die den Anteil der Oralerotik in der Evolution der Seelenvorstellung vertritt, ist die Identifizierung des Blutes mit der Seele, die gradlinige Fortsetzung der aktiv- und passiv-magischen Aperzeption des Blutes, die sich ihrerseits als eine Konsequenz der Lust-Unlustempfindlichkeit der menschlichen Haut und der stellvertretenden Symbolbedeutung des Blutes (= Samen) herausgestellt hat. Um wieder mit einem Übergangsfall anzufangen, erwähnen wir den Glauben der Esthen: wer Blutklösse oder überhaupt Blut ißt, in den kommt die Seele des geschlachteten Tieres, aus welchem das Blut genommen wurde[4], »Allein sei fest, daß du dich ganz des Blutes enthaltest, denn das Blut ist das Leben und du darfst nicht zugleich mit dem Fleische auch das Leben verzehren«[5]. Die östlichen Semang schreiben der Seele Menschengestalt zu, aber sie glauben, es sei rot wie das Blut[6]. Die Patani-Malaien schreiben dem Blute eine Seele zu[7], manche Papuastämme glauben, die Seele befinde sich im Blut[8]. In China erklären die Philosophen der Sung-Dynastie, wie z. B. Hwang Kan, »das Blut ist der Tsing« (= Lebensprinzip, Seele) und in medizinischen Büchern findet sich die Behauptung »das Blut ist das Herz des Shen« (Geist, Seele) oder auch der Shen selbst[9]. Bei heftiger Erregung gerät das Blut ins Wallen, man spürt es in den Pulsadern, darum glaubten die Kariben, daß jede Pulsader eine Seele enthalte, die Hauptseele aber sei im Herzen[10]. Wang Chung glaubt die Seele in den Pulsadern suchen zu müssen, denn wenn die aufhören zu schlagen, tritt der Tod ein[11]. Wenn die Begräbnisfeierlichkeiten nicht ordnungs-

[1] Spencer and Gillen: Native Tribes. 1899. 124, 132, 512.
[2] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 142.
[3] Bethe: Die dorische Knabenliebe. Rheinisches Museum für Philologie. 1907. LXII. 470.
[4] Wiedemann: Aus dem inneren und äußeren Leben der Esthen. 1876. 478.
[5] V. Buch Moses. 12. 23. Kautzsch: Heilige Schrift. 1909. I. 262. Bei manchen Stämmen Nordamerikas wird das Blut des Tieres, da es Leben und Seele enthält, nicht gegessen. J. Adair: History of the American Indians. 1775. 117, 134. Ex Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 240. Vgl. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. (Volksdichtungen der Wogulen.) Bd. I. Ergänzungsheft. S. CLXXXI.
[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 194.
[7] N. Annandale: Man. 1905. Nr, 12.
[8] O. Finsch: Neu-Guinea und seine Bewohner. 1865. 105.
[9] J. J. M. de Groot: The Religious Systems of China. Book IV. Vol. II. 1901. 81, 82.
[10] J. G. Müller: Geschichte der amerikanischen Urreligionen. 1867. 207, 208. Die Mexikaner hatten kein anderes Wort für Seele als »Herz«, und der Genius der Erde heißt bei ihnen »Herz der Erde«. Payne: History of the New World called America. 1892—1899. I. 468. Vgl. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 431, 433. Oldenberg: Die Religion des Veda. 1894. 525, 526. H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 338.
[11] Groot: loc. cit. IV. Vol. II. 80.

gemäß verlaufen, wird die Seele bei den Maori zum kahukahu, d. h. ein boshafter Kinderkeim, welcher im Menstruationsblut der Frauen enthalten ist[1]. Aus dem menschlichen Blute können auch andere übernatürliche Wesen entstehen, die man wohl nicht mehr als Seelen im engeren Sinne des Wortes bezeichnen kann, die aber doch sicherlich derselben psychischen Entwicklungsreihe angehören wie der Begriff der Seele. Die größere Selbständigkeit, die ihnen zukommt, kann die Tatsache nicht verdunkeln, daß wir auch in ihnen Triebabspaltungen der Individuen sehen müssen, in deren Vorstellungswelt sie ihr geisterhaftes Dasein führen. Welche Triebe es sind denen so eine Art Sonderexistenz außerhalb des psychischen Systems zugestanden wird, deutet eben das Blut als Medium der Übertragung an. Die Malaien kennen einen Hilfsgeist, den Polong. Dieser Polong verleiht dem Weibe, die ihn besitzt, mag sie noch so häßlich sein, eine übernatürliche Schönheit. Männer halten sich selten solche Geister, außer aus Rachelust oder um sie für Geld an andere auszuleihen. Der Polong wird in einer irdenen Flasche gehalten[2], deren Hals eben nur für einen menschlichen Finger Raum hat. Dieser Geist lebt nämlich von Menschenblut und sein Besitzer muß sich wöchentlich einmal in den Finger schneiden, damit der Polong daran saugen kann. Wenn man das verabsäumt, so bricht er aus der Flasche hervor und saugt den Körper seines Eigentümers bis er ganz schwarz wird[3]. Der Polong kann die Leute auch besessen machen, er fährt durch den Daumen in sie hinein und verläßt sie durch dieselbe Pforte[4]. Die Frau, die von einem Polong besessen ist, verliert das Bewußtsein, reißt sich die Kleider vom Leibe, schlägt und beißt die Umstehenden[5]. Die eigentliche Art, sich einen Polong zu verschaffen, ist die folgende. Man legt das Blut eines gemordeten Menschen in eine Flasche und läßt es sieben oder vierzehn Tage dort, bis man eine Stimme wie das Zwitschern von jungen Vögeln vernimmt. Dann schneidet der Betreffende in seinen Finger und nährt den Polong mit seinem Blute. Ist es ein Mann, dann nennt man ihn den »Vater des Polong«, ist es eine Frau, dann ist sie die Mutter[6]. Seine Gestalt ist die eines winzigen weiblichen Wesens und seine

---

[1] E. Tregear: The Maoris. Journ. Anthr. Inst. XIX. 98, 101, 105, 118–120. Vgl. Frazer: Taboo. 240.

[2] Vgl. den Spiritus in der Flasche im europäischen Volksglauben. T. Norlind: Der Spiritusglaube in Schweden. Zeitschrift des Vereines für Volkskunde. 1915. 224. Kühnau: Schlesische Sagen. II. 1911. 2, 4, 6. III. 215. Der Geist, der zu Riesengröße emporwächst (Erektion), dann aber doch in die Flasche (Vagina) hineinkriecht, wo er als kleiner Wurm bleibt, wird wohl den Penis bedeuten.

[3] W. Skeat: Malay Spiritualism. Folk-Lore. XIII. 1902. 148. Vgl. das Blutbad der Elisabeth Báthory, um ihre Schönheit zu erhöhen. H. L. Strack: Das Blut. 1900. 59. In beiden Fällen dient das Blut, beziehungsweise die Befriedigung der Blutlust dazu, die Schönheit zu erhöhen: dieser »Schönheitsgewinn« ist eben die Objektivierung der Libidobefriedigung.

[4] Skeat: Ebenda 149.

[5] Skeat: Ebenda 151.

[6] Skeat: Ebenda 149, 150.

Größe ungefähr »as the top joint of the little finger«. Skeat bemerkt treffend »the description usually given of a Polong tallies curiously with the Malay definition of the soul«[1]. Die Rolle des Blutes in der Entstehungsgeschichte dieses Wesens ist eine überdeterminierte. Der Finger symbolisiert hier sowohl den Penis als auch die Brustwarze und das Blut bedeutet Semen und Milch. Im großen und ganzen können wir den Polong aus dem Kastrationskomplex und Penisneid des Weibes ableiten, es als einen weiblichen Penisersatz auffassen. Durch denselben Entwicklungsprozeß den wir bei dem Speichel (Hauch) und Blute beobachtet haben, kann auch das Haar zum Seelensitz werden. Der Zauberer der Dayak läßt die Seele erscheinen. Der Eingeweihte sieht sie als menschliches Wesen »en miniature«, dem Uneingeweihten erscheint sie jedoch als Haarbüschel[2]. Dorsey erzählt, wie beim Tode des Kansaindianers Ho-sa-ge sein Schwiegervater den Haarbüschel, den man den »Geist« nennt, weinend zu sich nahm[3]. Die Teton nennen die Haarlocke, die man von der Stirn des Toten schneidet »Schatten« oder »Geist«[4]. Bei den Omaha, wo das abgeschnittene Haar der Jünglinge dem Donner geweiht wird, ist diese Haarlocke ein Symbol des Lebens und wird im rituellen Gesang der Priester mit einem dunklen Schatten verglichen, der nun dem Donnergott zum Aufbewahren übergeben wird[5]. Bekanntermaßen dienen die abgeschnittenen Nägel in ebenso ausgedehntem Maße den Zwecken des feindlichen Zauberers wie die Haarabfälle, es ist also als Fortentwicklung dieser Vorstellung zu verstehen, wenn die Eweer vor der Beerdigung dem Verstorbenen die Haare abrasieren, Zehen und Fingernägel beschneiden, denn in ihnen — sagen sie — wohnt die Seele des Toten[6]. Bei näherem Zusehen gewinnt man überhaupt den Eindruck, als ob gerade die passiv-magische Bedeutung einzelner Körperteile der Ausgangspunkt des Seelenbegriffes wäre: die autoerotische Angst, welche die Möglichkeit des Verlustes der libidobesetzten Körperteile begleitet, läßt die Bedeutung dieser Körperteile im Vergrößerungsglas der Affekte zu einem zweiten Ich anwachsen. In Neu-Pommern ist die Mumut-Zauberei ein verbreitetes Mittel, um Personen zu schaden. Man sucht zunächst ein Betelblatt, Betelnuß oder einen Speiserest

Haar und andere loslösbare Teile des Körpers als Seelenbehälter.

[1] W. Skeat: Malay Magic. 1900. 329. Auch die Leuchtkäfer sind blutentstandene und blutsaugende Wesen. Skeat: Malay Spiritualism. Folk-Lore. XIII. 150. Skeat: Malay Magic. 329. »Ignes fatui are the blood of men killed by weapons and of horses and cows. They are soul-flames.« Groot: The Religious System of China. IV. 1901. II. 80, 81. Vgl. R. Thurnwald: Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel. 1912. I. 480.

[2] Spenser St. John: Life in the Forests of the Far East. 1862. I. 179.

[3] J. O. Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau Am. Ethn. XI. Report. 1894. 421.

[4] Dorsey: Ebenda 484. Vgl. ebenda nach Lynnd: Minn. Hist. Soc. Coll. II. Teil 2. S. 68, 80. Vgl. auch Friederici: Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. 1906.

[5] Fletcher-Flesche: The Omaha Tribe. Bureau Am. Ethn. 1911. 123, 124.

[6] Spieth: Die Religion der Eweer. 1911. 186.

zu bekommen. Daraus macht der Zauberer zwei Päckchen, eins legt er auf den Boden und macht Feuer darüber, das andere legt er in eine Pfütze. Nach einigen Tagen sieht er die Seele der zu tötenden Person, welche an der Pfütze sitzt und hineinstiert. Nun geht er zu dem Feuer, das er über dem anderen Päckchen angemacht hat und sieht dort dieselbe Seele sitzen und sich wärmen. Der Betreffende wird krank und stirbt, wenn man den Zauberer nicht dazu bewegen kann, die Päckchen aus dem Feuer und aus dem Wasser wieder fortzunehmen[1]. Wenn man geneigt ist, eine aus der Genitalerotik hergenommene Bezeichnung »a potiori« anzuwenden, so kann man die passiv-magische Einstellung wohl der Kastrationsangst gleichstellen und im Seelenbegriff eine, zur Abwehr dieser Angst dienende Persönlichkeitsverdopplung erblicken. Damit würde auch die libidinöse Grundlage dieser Begriffsbildung aufs Beste übereinstimmen[2].

Aber auch alle übrigen Teile des menschlichen Körpers können ganz ähnlicher Weise zum Sitze der Seele werden, d. h. der Begriff eines zweiten Ichs kann sich aus der aktiv- und passiv-magischen Apperzeption der Körperteile überall entwickeln. Die Maori glauben, wenn jemand im Besitze eines Stückes vom Körper des Toten oder seines Kleides ist, muß die Seele ihm folgen[3]. Ebenso glauben die Gros Ventre, daß, wenn jemand einen Knochen oder Zahn des Körpers aufbewahrt, wird ihm die Seele nach einiger Zeit erscheinen[4]. Bei den Baganda haftet die Seele am unteren Kinnbackenknochen. Wenn dieser weggenommen wird, so folgt die Seele bis zu den äußersten Grenzen der Erde[5].

Das Zurückgehaltene.

Ein kleiner Exkurs mag zur Verdeutlichung des hier angenommenen Entwicklungsganges dienen. Aus der psychoanalytischen Literatur sind uns die ambivalenten Handlungen der Gesunden und Neurotiker bekannt. Unsere Regungen und Gefühle treten als Gegensatzpaare auf: in der Liebe ist auch Haß, in der Lust Unlust. Diese Ambivalenz gibt sich in der Form scheinbar sinnloser Handlungen kund, deren verborgener Sinn und Lustwert aber eben darin besteht, daß sie die unmittelbar vorhergegangene Handlung symbolisch wieder rückgängig machen. So spucken z. B. die Akambas den ersten Schluck Wasser zurück in den Fluß; wenn einer dies verabsäumt, muß er sterben[6]. In Rimaszombat (Ungarn) muß man etwas vom Wasser in den Brunnen zurückgießen, um den Zorn des

---

[1] R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 192, 193.
[2] Vgl. zu dieser Auffassung Rank: Der Doppelgänger. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 267.
[3] R. Taylor: Te ika a Maui. 1854. 100, 101, 104.
[4] A. L. Kroeber: Ethnology of the Gros Ventre. Anthr. Papers Am. Mus. Nat. Vol. I. P. IV. 1908. 276.
[5] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 282. Zur Herstellung des menschlichen Körpers bedurfte Gott eines Kinnladens von solchen Personen, die schon vor langer Zeit gestorben waren. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 588. Vgl. ebenda 840.
[6] C. W. Hobley: Ethnology of Akamba. 1910. 101.

Brunnengeistes zu beschwichtigen[1]. Warum ist der Brunnengeist zornig? Natürlich darum, weil der Mensch an seiner Stelle ebenso fühlen würde: man gibt nichts gerne her, was einem gehört, weder im engeren Sinne eines Körperteiles, noch im weiteren Sinne eines Gegenstandes. Geschenke besiegeln die Freundschaft, sie sind die Symbole der Liebe zwischen Mann und Weib[2]. Mit dem Geschenk wird ein Teil der Persönlichkeit[3] übertragen oder anders ausgedrückt, es erfolgt eine Libidoübertragung und das narzißtische Ich reagiert mit Angst auf die Ansprüche des neuen Liebesobjektes. Dabei wird eben ein Teil der Libido, welches zur Besetzung der neuen Libidoposition verwendet werden sollte, in Angst umgewandelt. Die Angst erstreckt sich sowohl auf den, der gibt, als auf den, der empfängt: bei letzterem kommt noch die Furcht vor der verdrängten Mißgunst, den unbewußt bösen Wünschen des unwillig Gebenden hinzu[4]. So gießt man nach altindischem Brauch Wasser in die Hand des Empfangenden, wahrscheinlich um den Zauber zu brechen, und ein Brâhman darf nur ein freiwillig angebotenes Geschenk annehmen[5]. Ein Berber bespuckt das Geld, welches der erste Europäer, den er zu Gesicht bekam, ihm gibt, befürchtend, daß die Münze sonst nicht nur zu ihrem Besitzer zurückkehren, sondern auch all sein Geld mitnehmen könne[6]. Da also das Schenken mit ambivalenten Gefühlen verbunden ist, finden wir in einer Reihe von Riten, daß auch das Nichthergebenwollen, das Zurückhalten in Form einer Kompromißhandlung zum Ausdruck

[1] J. Bodon: Nyőr. VI. 42. Vgl. weiteres Material in der Arbeit »Psychoanalysis és ethnologia«. Ethnographia. 1918. 58.

[2] Vgl. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 247, 257, 278.

[3] »The so-called bride-price was originally of the same class as the kalduke, a pledge, a part of one's self, given to another and received from him. Buying and selling with primitive people have not the same sordid connotation as they now have. The principle involved is more personal, more religious, there is less of price and more of value, more of the pledge than of profit and loss.« Crawley: loc. cit. 387, 388. Die erotische Bedeutung des Geschenkes als Libidoübertragung wird einerseits durch die Sitte des Hochzeitsgeschenkes (vgl. ebenda und Gaul: Das Geschenk nach Form und Inhalt im besonderen untersucht an afrikanischen Völkern. Archiv für Anthropologie. XIII. 1915. 215. Westermarck: Marriage Ceremonies in Marocco. 1914. Laut Index), anderseits durch die dem Gastgeschenk parallele Sitte der sogenannten »gastlichen Prostitution« erwiesen. Es ist ja bekannt, daß die Anziehungskraft der Dirnen bei manchen Männern durch eine homoerotische Strömung ihres Liebeslebens, durch die unbewußte Vorstellung des geschlechtlichen Kontaktes mit anderen Männern (wobei die Dirne als Medium der Übertragung dient) bedingt ist. (Vgl. Sadger: Ein Fall von multipler Perversion. Jahrbuch. II. 1910. 103, 111.) Wenn der Fremde die Frau des Gastgebers koitiert, entsteht eine erotische Bindung zwischen den beiden Männern und die Angst ist überwunden. (Vgl. Crawley: Mystic Rose. 248, 249.) Vgl. auch F. Boehm: Beiträge zur Psychologie der Homosexualität. I. Homosexualität und Polygamie. Internationale Zeitschrift. VI. 297.

[4] In der Entwicklungsgeschichte des Geschenkes durch Tausch zum Handel dürfte ein gutes Stück der allmählichen »Realitätssublimierung« der libidinösen Triebe enthalten sein.

[5] Bühler: Laws of Manu Sacred Books of the East. II. 122. IV. 187, 188, 191.

[6] Westermarck: Origin and Development of Moral Ideas. I. 594.

gelangt. Die Wotjaken glauben, daß derjenige, dem Haare an der Hand wachsen oder der einen langen Bart hat, »glücklich« (šudo) ist. Wenn man Vieh verkauft oder austauscht, so sage man »mein viehzüchtendes Glück (pudo-životvordon-šudä) soll dir nicht nachgehen« und behält einen Heller des Kaufpreises oder den Strick, womit das Tier angebunden war[1]. In Schlesien rupft man dem verkauften Kalb stillschweigend drei Büschel Haare aus dem Rücken, steckt diese in Brot und gibt sie der Kuh zu fressen, damit sie sich nicht totschreit. Auch pflegt man den Strick, mit dem das Kalb angebunden war, zu behalten und ihn um die Hörner der Kuh zu binden[2]. Die Sache kann auch vom Standpunkt des Käufers aufgefaßt werden: ohne Strick ist der Besitz des Viehs ein unvollkommener, darum gibt man in Böhmen dem Vieh einen Strick ohne Knoten mit[3]. Wenn man in Semjén ein Kalb, welches noch an der Kuh saugt, verkauft, so gibt man einige seiner Haare der Kuh zum Schlucken, damit sie »ihr Kind bald vergesse« oder damit »sie viel Milch geben soll«[4]. Verkauft man das Kalb, so werden einige Haare, gewöhnlich vom Schwanz, abgeschnitten und wenn man die in einem Stück Brot der Kuh zum Schlucken gibt, »dann vergißt sie bald ihren Sohn und weint ihm nicht nach«[5]. Es scheint, daß das Unbewußte zwischen Besitzer und Besitz, zwischen dem Menschen und dem Haustier ein ähnliches Verhältnis herstellt, wie zwischen Mutter und Kind[6]. Die Kuh erhält das Zurückgehaltene als eine Art »Ersatzkind« oder »Ersatzembryo«, an Stelle des ihr entrissenen Kalbes. Mutter und Embryo bilden eine physische Einheit, die körperliche Scheidung erfolgt bei der Geburt. Zwischen dem Menschen und dem Haustier besteht eine psychische, d. h. eine reduziert-physische Einheit, das Hingeben, die Trennung ist also

---

[1] Munkácsi: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 17, 19, 23, 25. Dem »Hüter des Glückes« (voršud) opfert man ein paar Hechte, damit das Kind glücklich sei. J. Wasiljew: Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken. Mem. Soc. Finno. Ougr. XVIII. 1902. 71, 72. Ursprünglich symbolisieren die Fische die Fruchtbarkeit, den Kindersegen.

[2] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 96, 102. Beim Verkauf des Viehes behält man den Strick. Hartland: The Legend of Perseus. 1895. II. 56. Joseph Káldy: Bakonyi babonák és szólásmódok. (Aberglauben und Redensarten aus dem Bakonyer Wald.) Ethn. 1908. 288. John: Beiträge zum Volksaberglauben im Egerlande. Zeitschrift für österr. Volkskunde. VI. 1900. 111. Grimm: Deutsche Mythologie. 1878. III. 417. Sartori: Sitte und Brauch. 1911. II. 141.

[3] A. John: Sitte, Brauch und Volksglaube in Westböhmen. 1905. 209.

[4] K. Sütő: Lakodalmi köszöntők, népdalok népmesék és babonák gyűjteménye. (Sammlung der Hochzeitssprüche, Volkslieder, Volksmärchen und Aberglauben.) F. F. Sárospatak. 1915. 177.

[5] J. Nagy: Hegyhát vidéki babonák. Ethn. 1892. 70.

[6] Wie Ed. Hahn richtig hervorgehoben hat, ist das Saugenlassen von jungen Hunden, Schweinen etc. durch Papua- oder Australierfrauen der erste Ansatz der Domestikation. Ed. Hahn: Die Entstehung der Pflugkultur. 1909. 61. Dies ist die phylogenetische Wurzel der unbewußten Vorstellung. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 153.

eine Geburt, wobei folgerichtigerweise der Strick, d. h. die Nabelschnur vom Tier abgetrennt wird. In Ostpreußen reißt der Verkäufer dem Vieh, bevor es aus dem Stalle geführt wird, ein Büschel Haare aus und vergräbt sie unter die Krippe, sonst geht das zurückbleibende Vieh ein[1]. Die Tschuktschen reißen einen Haarbüschel vom Kopf oder von der Mähne des verkauften Renntieres aus. »If this hair is thrown into the fire of the family hearth (Herd als Muttersymbol) it will prevent any part of the reindeer-luck from departing with the reindeer.« Bezeichnend ist das Tabu der Tschuktschen: man darf nichts verkaufen, wenn der effektive Wert noch so klein ist, falls es l'iñl'iñquin ist, d. h. »clinging to the heart«, z. B. nicht die gewohnte Schlitte verkaufen, wohl aber eine neu hergestellte, nicht das Renntier, das die eigene Schlitte zieht usw.[2]. In Florida hat auch das Schwein einen Tarunga, d. h. Seele. Verkauft man ein Schwein und wird dessen Tarunga in einem Drazänenblatte zurückgehalten und im Hause aufgehängt, so verliert man nur die materiellen Bestandteile des Schweines, die Seele bleibt einem erhalten, um in einem neuen Schweine wiedergeboren zu werden[3]. In anderen Fällen ist die Beziehung zur Geburt nicht unmittelbar herzustellen, aber immer handelt es sich darum, daß das Hingeben eines Gegenstandes mit analogen Unlustgefühlen verbunden ist, wie das Verlieren oder Abschneiden der Haare, Nägel usw. Die finnischen Hausfrauen glauben, daß jedesmal, wenn Milch, Getreide etc. aus dem Hause gegeben wird, ein wenig aus dem Geschirr des Empfängers zurückgenommen werden muß, damit man des »Glückes« nicht verlustig gehe[4]. Wenn man ein Brot verborgt, so soll man vorher ein Stückchen davon wegschneiden, dann behält man doch noch das ganze Vermögen. Tut man das nicht, so gibt man alles weg[5]. Bei den Finnen ist also schon ein neues »etwas« da zur Begründung der Handlung, es heißt »Glück«. Bei den Eskimos der Behringsstraße pflegt der Jäger ein Stückchen vom verkauften Pelze abzuschneiden und zurückzubehalten – gewöhnlich schneidet er das Stückchen von der Nase ab. Verkauft er einen ganzen Seehund, so muß er ein Stückchen von der Zunge abschneiden und verschlucken. Sogar vom Kleide, welches man verkauft, schneidet man ein winziges Stückchen ab und versteckt es im Amulettsack. »In retaining these pieces it is believed that the possessor keeps the essential essence or spirit of the entire article and is thus certain to become possessed through its agency of another of the same kind«[6]. Dieselbe Methode kommt auch beim Verzaubern eines

[1] Wuttke: loc. cit. 438.
[2] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. Jesup N. P. E. 1907. 494. Vgl. weiteres Material in der Arbeit »Psychoanalysis és ethnologia«. Ethn. 1918. 63.
[3] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 249.
[4] U. Holmberg: Die Wasserdämonen der finnisch-ugrischen Völker. 1913. 6.
[5] W. v. Schulenburg: Wendisches Volksthum. 1882. 117.
[6] E. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. Bureau Am. Ethn. XVIII. Rep. 1899. 437.

Menschen in Anwendung. Die Tami glauben nämlich, daß sie zu diesen Zwecken irgend eine Kleinigkeit, ein Restchen Speise, Tabak, Betelnuß, ein paar Fasern vom Tuch der Schürze, ein Haar, etwas Körperschmutz, einen Blutstropfen, Nasenauswurf usw. erlangen müssen, um unter Hersagen einer Zauberformel die Seele an das Mittel zu binden. Die Eingebornen sind daher sehr vorsichtig und verwischen jede Spur und werfen Überreste ins Wasser oder Feuer. Kann man auf gewöhnliche Weise kein Mittel finden, dann sucht man die Leute durch Köder zu fangen, indem man ihnen Tabak oder Betelnüsse schenkt, von denen aber vorher etwas abgezwackt worden ist. Genießt man diese Sachen, so hängt sich die Seele an das Abgezwackte und der Zauberer kann sie binden[1]. Dieses Beispiel zeigt uns mit aller wünschenswerten Klarheit die Wege, wie sich der Keim einer Vorstellung auf dem Boden der Handlung durch die Stufen des Unbewußten und Vorbewußten zu vollem Bewußtsein entwickelt. Das Weggeben eines Gegenstandes ruft im Unbewußten ein Angst- und Unlustgefühl hervor, welches durch ein teilweises oder scheinbares Zurücknehmen – das Unbewußte läßt sich ja mit dem Symbole befriedigen – wettgemacht wird. Durch diese Handlung verwandelt man also eine unlustvolle Situation in eine lustvolle: dieser Lustgewinn ist »das Glück«, »Essenz des Gegenstandes«, »die Seele«. Was denn wäre für uns das Wesen der Dinge, wenn nicht ihre Eigenschaft uns eine Triebbefriedigung gewähren? Aber nicht nur das. Indem man dem anderen etwas vorenthält (sei es ein noch so winziges Stückchen), bereitet man ihm Unlust, denn seine Seele »hängt sich an das Abgezwackte«, d. h. man greift ihn mit den Mitteln der Verzauberung an. Die passiv-psychische Einstellung des Gebenmüssens wird durch diese Symptomhandlung in eine aktive, in einen Angriff verwandelt. Wenn wir ferner bemerken, daß die abgeschnittenen Stückchen gerade Schwanzhaare, Nasenspitzen u. dgl. sind, daß sie Fruchtbarkeit und Wiedergeburt bewirken sollen, dann werden wir dem Abgeschnittenen, »woran die Seele haftet«, welches die »Essenz der Dinge« enthält, eben ein Penissymbol, in dem Abschneiden ein Kastrationsäquivalent erblicken. Da eben das Gebenmüssen die Kastrationsangst auslöst, reagiert man darauf mit einer Symptomhandlung, in der man das Befürchtete darstellt und zu gleicher Zeit auch, die aktive Rolle selbst ergreifend, einem anderen zuwendet. Eigentlich ist aber das Zurückhalten in diesen Bräuchen auch analerotisch als Zurückhalten der Exkremente determiniert, daher die Beziehungen des Zurückgehaltenen zu dem Reichtum, sowie auch zur Vorstellung einer »Essenz« (Riechlust)[2] der Gegenstände. All das, was in nebelhafteren Formen als »Glück«, »Essenz«, »Zauberkraft«, in festeren Umrissen als »Seele« erscheint, ist die Libido,

[1] J. Kohler: Über den Geisterglauben der Naturvölker. Archiv für Religionswissenschaft. IV. 347.

[2] Vgl. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914. 174.

die Lust. Wenn sich also die Seele bei den Tami an den Blutstropfen binden läßt, so heißt das eine Bindung der Libido an den Partialtrieb der Hauterotik (ferner Sadismus etc.), wenn an den Körperschmutz der Analerotik, wenn an Speisereste der Oralerotik usw.

Personifikationen der Körperausscheidungen und des Penis. Exkremente.

Um Ritus und Glauben recht zu begreifen, ist es manchmal geboten, auch den Mythos zu befragen. Das Mythische ist der Realität noch mehr entzogen, hier wird manches bewußt, das sonst nur im Unbewußten wirkt. Bevor wir das Gebiet der erogenen Zonen endgültig verlassen, werden wir noch den Versuch machen, die Bedeutung der menschlichen Exkrete und Sekrete im Mythos und Märchen mit den bisherigen Ergebnissen zu vergleichen. In einem Märchen der Wongaibon verrichten zwei Neffen, die sich vor ihrem Onkel, dem Monde, fürchten, ihre Notdurft in seiner Nähe und wie er gewohnheitsgemäß fragt: »Seids ihr dort?« antworten die Exkremente an Stelle der Entflohenen[1]. In den Sagen Nordwestamerikas sind es besonders die Kulturheroen, wie Rabe und Coyote, die ihre Exkremente magisch beleben können. So befiehlt der Rabe in einer Heiltsuksage seinen Exkrementen: »Ruft nach kurzer Zeit Ho, Ho! Eure Feinde kommen und wollen euch töten![2] Coyote verlangt und bekommt von seinen redenden Exkrementen Auskunft darüber, welche Gebräuche beim Lachsfischfang zu beobachten sind[3]. In einer Bella Coola-Sage raubt der Baumstumpf eine Frau. Als sie die Flucht versucht, verrät der schreiende Nachttopf des Dämons ihre Absicht[4]. In einer Sage der Tschuktschen fängt der böse Geist einen Knaben. Er entleert sich in seinen Nachttopf und befiehlt den Exkrementen den Knaben zu bewachen. Dieser versucht die Flucht, die Exkremente geben, wie verabredet, das Alarmsignal, worauf er sich wieder ganz still hinlegt. Der Geist erwacht, sieht, daß mit dem Burschen gar nichts los ist, wird wütend auf seinen Nachttopf, daß er ihn grundlos geweckt hat, und uriniert hinein. Das nächstemal versucht der Knabe wieder die Flucht, jetzt ist die Stimme der Exkremente sehr schwach, weil sie unter dem Wasser (Urin) sind. Schnell springt der Knabe auf und erstickt die redenden Exkremente des Geistes mit seinen eigenen[5]. Diese besonders durchsichtige Variante charakterisiert das ganze als einen

---

[1] R. H. Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 1905. 157. Vgl. »Human ordure has also its place in their mythology as well as in their most important ceremonies. It is supposed to possess many virtues among which may be mentioned the power of speech to personify the individual who deposited it. It also enables a man to catch whatever he was pursuing by the magical effect of its odour«. Ebenda 136.

[2] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1896. 233. Ebenso bei den Awikyenoq ebenda 213 und Ttlatlasikoala 172, 177.

[3] F. Boas: Chinook Texts. Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology. 1894. Vgl. F. Boas: Kathlamet Texts. 45, 48.

[4] F. Boas: The Mythology of the Bella Coola. Jesup N. P. E. II. 1898. 101.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. 1907. (Jesup N. P. E.) 282, 283.

Wecktraum mit Stuhl- und Urinreiz[1], außerdem zeigt es den Zusammenhang des Fluchtmotivs mit der Analerotik, den analen Ursprung des Verfolgers (indem er mit seinen eigenen Exkrementen identisch ist), sowie die ambivalente Einstellung zum Letzteren als Vertreter der analerotischer Triebrichtung (die Exkremente sind bald die des Verfolgers, bald die des Verfolgten, sie dienen bald dazu den einen, bald den andern aufzuhalten)[2]. Es ist auch kein Zufall, daß den Exkrementen von allen möglichen Lebensäußerungen gerade das Reden zukommt; die Zusammenhänge zwischen dem analerotischen Zurückhalten und der Wortkargheit, zwischen übermäßigem, sinnlosem Geschwätz (»Mauldiarrhöe«) und Defäkation sind ja öfters erörtert worden[3]. Dem »Reden« kommt hier aber auch eine allgemeinere Bedeutung zu: es ist der erste Schritt in der Richtung der Verpersönlichung. Wenn nämlich die Tschuktschen einen Gegenstand »Stimme-habend« nennen, so meinen sie damit, daß dem Gegenstand (z. B. dem Stein usw.) Leben und Wirksamkeit zukommt, welches aber vom Gegenstand nicht loslösbar ist. Gegenstände, die diesen weiteren Schritt in der Entwicklung zurückgelegt haben, heißen »einen Inhaber habend«, d. h. in ihnen wohnt ein Genius, eine »Seele«. Die Grenzen sind natürlich schwankend. So besitzt nach einem Berichte der als lebend gedachte Nachttopf ein eigenes Haus und Land[4]. Exkremente erscheinen als ein ruhmrednerischer Alter in braunem Pelz, der sich aber vor den Hunden, die ihn essen könnten, fürchtet[5]. Auch diese Entwicklungsstufe läßt sich auf beiden Seiten der Behringsstraße verfolgen. Bei den Chilcotin-Indianern verwandelt der Rabe seine Exkremente in ein Canoe mit Mannschaft[6]. Der große Rabe, der Schöpfergott der Koryak, verwandelt seine eigenen Exkremente in eine schöne Frau, in die er sich sofort verliebt und alles andere stinkend findet bis zum nächsten Tag. Dann ist der Rausch vorbei und die schöne

---

[1] Vgl. O. Rank: Die Symbolschichtung im mythischen Denken. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 126.

[2] Vgl. J. H. W. van Ophuijsen: Über die Quelle der Empfindung des Verfolgtwerdens. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. VI. 68. Aug. Stärker: Die Umkehrung des Libidovorzeichens beim Verfolgungswahn. Zeitschrift. V. 285.

[3] Ferenczi: Schweigen ist Gold. Internationale Zeitschrift. IV. 155. Eisler: Eine unbewußte Schwangerschaftsphantasie. Zeitschrift. VI. 53. (Verschlossenheit.)

[4] Bogoras: loc. cit. 281.

[5] Bogoras: loc. cit. 283. Ähnliches kommt in Träumen häufig vor. Eine Dame erzählt mir einen Traum, in welchem eine Menge kleiner schwarzer Teufel, die vom Winde umhergeweht werden, deutlich als solche »Exkrementengeister« erkennbar sind, besonders da sie aus dem Traum mit einem Flatus (= Wind) erwacht. Zur Prahlsucht des Exkrementengeistes sowie auch zur Entwicklung: magische Kraft (Allmacht) der Ausscheidungen und erst dann des Wortes, der Gedanken, der Seele vgl. K. Abraham: Zur narzißtischen Bewertung der Exkretionsvorgänge in Traum und Neurose. Internationale Zeitschrift. VI. 64.

[6] Livingstone Farrand: Traditions of the Chilcotin Indians. Jesup North Pac. Exp. II. 16.

Frau ist wieder ein Haufen Kot geworden[1]. Diese Darstellung läßt keinen Zweifel an der erotischen Natur dieser Personifikationen übrig. Aber auch in anderer Hinsicht ist es lehrreich – es zeigt die vorübergehende traumhafte Natur der analerotischen Regression. Eine Sage vom unteren Fraser River mag hier folgen. Ein Mädchen ist sehr neugierig und begierig, einen Jüngling zu sehen, der sich aber nicht zeigen will. Daher geht sie ans Wasser, verrichtet ihre Notdurft und verwandelt ihre Exkremente in einen schönen Wasservogel[2]. Als die Leute den Vogel sahen, versuchten sie ihn zu fangen, doch es gelang nicht. Endlich erhob sich der junge Mann und schoß nach dem Vogel. Obwohl er immer alles traf, was er nur haben wollte, verfehlte er ihn doch[3]. Erst als er zum zehnten Male schoß, traf er den Vogel, der sich sogleich wieder in Exkremente verwandelte: »Da schämte sich der junge Mann sehr und beschloß fortzugehen«[4]. Coyote verwandelt in einer Sage der Thompson-River-Indianer seine Exkremente in einen magischen Hund, aber am Morgen sind sie wieder, was sie waren[5]. Mink, der Sonnenheros der Kwakiutl, verwandelt seine Exkremente in einen Mann, der den Leuten gegenüber aussagen soll, er sei der Sklave von Mink. Er antwortet aber der Wahrheit entsprechend[6]. In einer Sage der Lillooet beschließen die Leute, einen Dieb, der alles Essen stiehlt, zu verlassen. Sie führen ihn daher irre,

---

[1] W. Jochelson: The Koryak. Religion and Myths. 1905. J. N. P. E. Vol. VI. 316, 317.

[2] Über Vögel als Symbole der Libido vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. 1912. 238, 239.

[3] Hier verwandeln sich die redenden Exkremente in einen schwer zu treffenden Vogel, was auf eine psychische Identität beider hinweist. In einem Bantumärchen heißt der Held Sikulume »for he had never been able to speak till he caught the bird. Then he began to talk at once«. Theal: The Yellow and Dark Skinned People of Africa South of the Zambesi. 1910. 296. Das Stummsein ist die Introversion, die Flucht der Libido vor der Außenwelt, oder auch eine negative Einstellung, eine Ablehnung der Libido. Darum ist Sikulume stumm, bis er den schwer zu treffenden Vogel gefunden hat. (In einer anderen Erzählung, ebenda 299–301, entpuppt sich der Wundervogel als eine Häuptlingstochter) und darum können sich die nicht stummen, redenden Exkremente in einen Vogel verwandeln. Über Stummheit als Selbstbestrafung der Onaniesünden vergleiche das Märchen vom Marienkind. Grimm: Nr. 3. Stucken: Astralmythen. 537. Zum Vogel als Libidosymbol vergleiche oben den Seelenvogel als Inkarnation der Hauchseele und die Märchentypen Nr. 432, 550, 551 bei Aarne: Verzeichnis der Märchentypen. F. F. Communications Nr. 3. 1910 und über Sprechen und Oralerotik vergleiche oben zur Entstehung des Zauberspruches. So erhalten oft die wunderlich anmutenden Gleichungen von Stucken durch die Psychoanalyse einen guten Sinn, wie z. B. S. 556 »den Vogel schauen = Redenkönnen des bis dahin Stummen«. Allerdings ist der Zusammenhang nicht historisch, sondern psychologisch zu verstehen.

[4] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 38. Zur Vogelverwandlung der Exkremente vergleiche Teit: Traditions of the Lillooet Indians of British Columbia Journal of American Folklore. 1912. 308.

[5] J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. 1898. 31.

[6] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste. 159. Dasselbe vom Skunk erzählt Teit: Thompson River. 1898. 60, 113.

indem sie ihre Exkremente statt ihrer antworten lassen[1]. In einer Sage der Pequot-Moheqan verleiht eine Frau den Puppen, die sie in ihrer Wohnung zurückläßt, durch Bestreichung mit Exkrementen vorübergehend Leben[2]. Diese vorübergehenden Personifikationen, diese »Augenblicksgötter« deuten, wie es scheint, einen Weg an, auf welchem nur Ansätze einer Entwicklung vorliegen, nämlich den Weg, der von der Libidobesetzung der Ausscheidungen dahin führt, die ganze Persönlichkeit in diese zu projizieren und dadurch zu einer Art Verdopplung zu gelangen[3]. In den bisher behandelten nordamerikanischen Mythen sowie in den noch heranzuziehenden europäischen Märchen erscheint uns diese Libidobesetzung nur als eine momentane Regression auf überwundene Entwicklungsstufen, die Libido wird von der erogenen Zone wieder zurückgezogen, der Speichel trocknet ein und redet nicht mehr. In einer hessischen Fassung zu Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 56, sind Hänsel und Gretel auf der Flucht vor der menschenfressenden Hexe. Gretel aber speit, bevor sie fliehen, auf den Herd. Wie nun die Hexe ruft: »Ist das Wasser bald heiß?« antwortet die Speie: »Jetzt hol ichs«. Beim letzten Ruf aber war die Speie schon vertrocknet, die Hexe erhält keine Antwort und läuft jetzt den Entflohenen nach[4]. Ebenso in einer sizilianischen Variante. Die Hexe sagt: »Schöne Nzentola, so komm doch und leg dich schlafen.« Der Speichel war vertrocknet und antwortete nicht mehr[5]. In einem schottischen Märchen sagt der Riese: »Rise daughter and bring me a drink of the blood of the kings son« und der Speichel antwortet vor seinem Bette: »I will arise« usw[6]. In einem baskischen Märchen sagt das fliehende Mädchen ihrem Speichel: »Spittle with thy power, you shall speak in my place«[7]. In den ungarischen Varianten spuckt das Mädchen dreimal auf Anraten der Katze und so erhält die Hexe dreimal Antwort[8]. Die Häuptlingstochter der Zulu, Untombinde, empfängt den nächtlichen Besuch eines unsichtbar bleibenden Mannes. Beim dritten Besuch erlaubt er ihr, Feuer anzu-

Redender Speichel.

[1] Teit: loc. cit. Journal of American Folklore. 1912. 297.
[2] Journal of American Folklore. Vol. XVI. Heft 61. In einem Mythos der Tschuktschen entsteht sogar die Erde aus den wachsenden Exkrementen des Raben. W. Bogoras: Chukchee Mythology. J. N. P. E. Mem. Am. Mus. Nat. Hist. Vol. VIII. 1910. 152 Ein Neurotiker träumt, aus seinem Anus das Weltall herauspressen zu müssen. K. Abraham: Zur narzißtischen Bewertung der Exkretionsvorgänge. Zeitschrift. VI. 1920. 66.
[3] Vgl. Staudenmeier: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. 1912. 116 über die Beziehungen seines »Bocksfußgeistes« zum Dickdarm.
[4] Bolte und Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen. I. 1913. 499.
[5] L. Gonzenbach: Sizilianische Märchen. 1870. I. 89.
[6] J. F. Campbell: Popular Tales of the West Highlands. 1890. I. 56.
[7] W. Webster: Basque Legends. 1877. 125.
[8] Kálmány: Ipolyi Népmesegyűjteménye. 283, 284. (Magyar Népk. Gy. = Sammlung ungarischer Volksdichtungen.) Vgl. ebenda 165. Berze-Nagy: Népmesék. 154.

machen, um ihn zu sehen. Aber vorher verlangt er Schnupftabak aus der Hand. Er schnupft daran, spuckt und sein eigener Speichel begrüßt ihn mit den Worten: »Hail king! Thou black one! Thou who are as big as the mountains.« Er ist nämlich der verloren gegangene Königssohn, der Bruder der Utombinde[1]. Der Speichel läßt also in echt autoerotischer Weise die Gedanken seines Herrn laut werden und proklamiert diesen als erbberechtigt. Aber es ist kein gewöhnlicher Speichel, er spuckt ihn ja, nachdem er Schnupftabak von den Händen des Mädchens geschnupft hatte, und die Worte des Speichels, mit denen sich nicht nur der Prinz, sondern auch der Bruder zu erkennen gibt, enthalten seine Antwort auf diese Form des Liebeszaubers[2]. In den europäischen Varianten ist es stets des Mädchens Speichel, aber die Gelegenheit zum Spucken ist die Flucht mit dem Bräutigam. Statt des Speichels antworten drei Blutstropfen im »Liebsten Roland«[3], drei Blutstropfen vom kleinen Finger des Prinzen in einer norwegischen[4], drei Lappen mit dem Blute des kleinen Fingers bestrichen in einer schwedischen[5], das Haar in einem südafrikanischen Märchen[6]. Wir sehen also, daß die vollkommene Parallele, die wir zwischen den verschiedenen libidobesetzten Körperteilen und Ausscheidungen (Exkremente, Urin, Blut, Speichel, Haarreste) in der Behandlung der passiv- und aktivmagischen Bräuche vorgefunden haben, hier ebenfalls zu Recht besteht. Ja es läßt sich — wenigstens in bezug auf unser Märchenmotiv — vielleicht auch die Vermutung aufstellen, daß in dieser »symbolischen Gleichung« (Stekel) die einzelnen Glieder nicht gleichwertig sind, sondern daß die anderen Ausscheidungen schon Symbole, die Exkremente aber (und der Urin) das eigentliche Verdrängte sind. Der Aufbau unseres Märchentypus zeigt uns nämlich deutlich, daß es sich um einen Wecktraum (im latenten Traumgedanken sind Inzestflucht und Inzestwunsch, Koitus und Geburt enthalten) handelt[7]. Der Weckreiz kann ein urethraler oder analer sein und daher dürfte wohl das »retardierende« Motiv der redenden Ausscheidungen sich ursprünglich auf die Ex-

Blutstropfen.

Andere Körpersekrete als Stellvertreter der Exkremente.

[1] H. Callaway: Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus. 1866. 64. (Amor und Psyche als Inzestmärchen.)

[2] Vgl. oben (Imago. VII. 16) über Liebeszigarren und Betelkauen als Liebeszauber.

[3] Grimm: Kinder- und Hausmärchen. Nr. 56. Vollständige Ausgabe. Hesses Verlag. S. 284.

[4] Dasent: Popular Tales from the Norse. 1903. 79. P. C. Asbjörnsen og J. Moe: Norske Folkeaeventyr. 1844. 76.

[5] R. Köhler: Kleinere Schriften zur Märchenforschung. 1898. I. 168. Cavallius und Stephens: Schwedische Volkssagen. 255.

[6] G. M. Theal: Kafir Folk Lore. N. D. 81 ex Macculloch: The Childhood of Fiction. 1905. 172, 193. Vgl. noch Bolte: Anmerkungen. II. 527. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. II. 60, 62, 74, 261 usw.

[7] Über die magische Flucht mit Verwandlung der Fliehenden vergleiche Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 256, 257, über Verwandlung der bei der Flucht rücklings geworfenen Gegenstände. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 144.

kremente beziehen. Dazu kommt noch die ethnologisch feststellbare Tatsache, daß wir eben bei den Primitiven tatsächlich die Exkremente an dieser Stelle finden, während im europäischen Märchen die Kulturverdrängung schon weniger anstößige Formen erscheinen läßt[1]. Ähnlich verhält es sich mit einer anderen Märchenfigur. In einem isländischen Märchen weinen die Kinder goldene Tränen, bei Asbjörnsen wird dem Aschenbrödel die Eigenschaft verliehen, daß beim Strählen Gold aus den Haaren, beim Sprechen Gold aus dem Munde fällt[2]. In einem Széklermärchen aus Siebenbürgen fallen dem Mädchen beim Kämmen immer zwei schöne Blumen aus dem Haar[3], in einer anderen Variante blühen ihr, wenn sie lacht, zwei schöne Rosen auf den Wangen[4]. In einem Zigeunermärchen heißt es, »wenn die Maid sich kämmte, fiel Gold aus ihren Haaren, wenn sie lachte, so lachte sie Perlen, wenn sie weinte, so strömte Wein aus ihren Augen; wenn sie wollte, so wuchsen unter ihren Füßen Blumen und Gräser aus dem Boden hervor[5]. In einem dänischen Märchen speit das Mädchen Goldtaler[6]. Im Pentamerone kommen dem Mädchen Rosen und Jasmin aus dem Munde, wenn sie atmet, wenn sie sich kämmt, fallen ihr Perlen und Granaten vom Kopfe und wenn sie den Fuß auf die Erde setzt, sprießen Lilien und Veilchen hervor[7]. In einem Gascogner Märchen heißt es von der Heldin: »Quand elle se peignait, le blé tombait de ses cheveux par boisseaux. Quand elle se lavait les mains, les doubles louisd'or et les quadruples d'Espagne tombaient de ses doigts par douzaines«[8]. Die typische Form des Motivs findet sich z. B. bei Hahn in der griechischen Variante »Von dem Mädchen, das Rosen lacht und Perlen weint«[9]. Wenn wir dem unbewußten Sinn dieses Motivs

[1] Im Volksbrauch entspricht etwa das bekannte »grumus merdae« den redenden Exkrementen des Märchens. Dieser schützt die Diebe vor Entdeckung solange er noch warm ist, heißt »Hirte« oder ähnlich (vorübergehende Personifikation) und seine eigentliche Bedeutung ist die einer Zahlung, eines Ersatzes für das Gestohlene. Freud: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 1918. IV. 669. A. Hellwig: Die Bedeutung des Grumus merdae. Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik. Bd. XXIII. A. Hellwig: Einiges über den grumus merdae der Einbrecher. Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. I. A. Hellwig: Weiteres über den grumus merdae. Ebenda. II. Bourke-Krauss-Ihm: Der Unrat. Anthropophyteia. Beiwerke. 1913, sowie in den verschiedenen Bänden der Antropophyteia. Wlislocki: Volksglauben und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 50.

[2] A. Rittershaus: Die neuisländischen Volksmärchen. 1902. 72. (Asbjörnsen og Moa: Nr. 55.)

[3] A. Horger: Hétfalusi csángó népmesék. 1908. (M. N. Gy. X.) 222, 233.

[4] H. v. Wlislocki: Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner. 1890. 314.

[5] H. v. Wlislocki: loc. cit.

[6] Kristensen: I. 15 nach Solymossy: »Märchenheldin, die Perlen weint und Rosen lacht«. (Ung.) Ethnographia. 1917. 228. (Siehe eine vollständige Zusammenstellung des Motivs — abgesehen von den Primitiven — ebendort.)

[7] Basile: IV. Tag. 7. Märchen. Liebrecht-Floerke: II. 122.

[8] J. F. Bladé: Contes populaires de la Gascogne. 1886. I. 227.

[9] J. G. v. Hahn: Griechische und albanesische Märchen. 1864. I. 194.

nachspüren, so können wir von einer ungarischen Variante ausgehen, wo das Mädchen goldene Tränen weint und sich in ihren Haaren goldene Insekten finden[1]. Das Gold und die Edelsteine sind also Läuse, die ja auch bei dem häßlichen Widerpart der Heldin häufig vorkommen. ⟨Vgl. oben Basile.⟩ Läuse sind aber bekannte Symbole der Exkremente und wir erinnern daran, daß auch in anderen Märchen mit zwei ⟨abgespaltenen⟩ weiblichen Hauptfiguren, die erste oft ein Goldgeschenk, die zweite etwas Schwarzes ⟨Typus Goldmarie und Pechmarie⟩ kriegt; — so stellt das Märchen die sublimierten und weniger sublimierten Formen der Analerotik nebeneinander. Auch finden wir ja in der Gascogner Fassung, daß das Gold beim Händewaschen, also aus Schmutz entsteht, ebenfalls, daß es durch Getreide, also eine Nahrung, ersetzbar ist. Neuestens hat Jones, der auch unser Märchen berücksichtigt[2], wieder auf die Zusammenhänge zwischen Kot, Blumen, Fruchtbarkeit und Gold ⟨Edelsteine⟩ hingewiesen, die sich in unserem Märchentypus so deutlich zeigen. Wenn wir noch die Begriffe Kind und Penis in die unbewußte Gleichungsreihe einschalten, so zeigt sich auch, warum dem häßlichen Widerpart des Mädchens gerade Schlangen ⟨Penis⟩ und Kröten ⟨Gebärmutter, Kinder⟩ aus dem Munde fallen. In unsublimierter Form findet sich das Motiv im nordostasiatisch-nordwestamerikanischen Kulturkreis. Ein koryakischer Märchenheld tötet den Dämon, dessen Tochter Perlen und Kupferringe defäziert[3]. In indianischen Varianten ist es eine Frau oder der Sohn des Kulturheroen, der Kupfer scheißt[4], im mongolischen Märchen erbricht und defäziert der Held Gold oder das Mädchen bläst es aus ihrer Nase hervor[5]. Dasselbe Gesetz der allmählichen Sublimierung ist also auch hier am Werk; andere Ausscheidungen, wie Nasenschleim, Speichel, ausgekämmte Haare, Atem, Tränen, dann von hier aus weitergehend auch Immaterielles, wie Reden und Lachen, treten an die Stelle des ursprünglich Exkrementellen. Daß hiebei in der spezifischen Form des Weinens und Lachens die Lust-Unlustdetermination der entstandenen Schätze hervorgekehrt wird, sei nur nebenbei erwähnt.

Ausscheidungen als Grundlage der mythischen Doublettebildung.

Diese Gleichstellung der Exkremente und Ausscheidungen bewährt sich auch, wenn wir einen Blick auf die Mythengestalten werfen, die ebenfalls aus den libidobesetzten Körperteilen und Ausscheidungen entstehen, die aber nicht vorübergehende, sondern bleibende Doublettierungen der Gestalten bilden, von denen sie herstammen. Solche aus Exkrementen entstandene ⟨momentane⟩

[1] Arany László: Magyar Népmesék. Nr. 21.
[2] E. Jones: Über analerotische Charakterzüge. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. V. 81.
[3] W. Jochelson: The Koryak. J. N. P. E. VI. Religion and Myths. 1905. 324.
[4] Boas: Indianische Sagen. 173, 226.
[5] Jochelson: loc. cit. 367 nach Potanin. II. 164. Khudjakoff. 88.

Doppelgänger haben wir ja schon oben besprochen und die diesbezüglichen Daten können ja auch als »völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien«[1] gelten: anderseits sind diese infantilen Sexualtheorien gekürzte Wiederholungen phylogenetisch-psychischer Enwicklungsprozesse; im Laufe der Entwicklung werden aus den libidobesetzten Körperteilen Verdopplungen der Persönlichkeit, d. h. Seelen oder Kinder[2]. Nachttopf, Urin und die Exkremente des Fuchses zählen bei den Tschuktschen zu den Hilfsgeistern der Schamanen. In einem Falle rief ein alter Schamane seinen eigenen Penis als Hilfsgeist an[3]. Der Sohnesgott der Narrinyerri, Wyungare, entsteht, indem seine Mutter Ningarope »lutum amoene erubescens« hervorbringt und daraus eine menschliche Figur formt, die von ihrer Berührung sogleich zum Leben erwacht und lacht[4]. In Nordamerika haben wir das Motiv vom »Blood-Clot-boy«: »The hero originates from blood, spittle, mucus, a bead etc.«[5]. So entsteht ein Märchenheld der Blackfeet aus einem Blutstropfen und heißt Kut-ó-yis (Clot of Blood)[6]. Ein Alter wird von seinem Schwiegersohn mißhandelt. Sie töten Büffel zusammen und der Schwiegersohn stößt ihn in die Blutlachen. Wie er hinfällt, küßt er ein Stück geronnenes Büffelblut und daraus entsteht ihm ein Sohn als Rächer, nämlich Blood-Clot-Boy[7]. Am Frazer River entstehen einer Frau Töchter aus dem Rogen des Lachses[8], bei den Catlotq entsteht ein Kind aus Tränen und Nasensekret[9], bei den Nutka aus Nasenschleim[10] und bei den Kwakintl aus den gekratzten Geschwüren der Häuptlingstochter[11]. In einer Tlatlasikoala-Sage entsteht dieses »Geschwür« genannte Kind aus einem Geschwür am rechten Oberschenkel[12], bei den Awikyenoq aus dem in einer Muschelschale gesammelten Vaginasekret[13] und in Südamerika schafft sich Tiri einen Sohn aus seinem

---

[1] Vgl. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 98.

[2] Vgl. oben den Polong: er ist Seele und Kind der Person, deren Blut er saugt. Über Seelen als Kinder vergleiche Róheim: Spiegelzauber. 1919. 106 und weiter unten.

[3] W. Bogoras: The Chukchee. Jesup N. P. E. VII. II. Religion. 1907. 300.

[4] Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 425. Vgl. das Mädchen, welches »Rosen lacht«.

[5] R. H. Lowie: Catch Words for Mythological Motives. Journal of American Folklore. 1908. 26.

[6] Grinnell: Blackfoot Loge Tales. 1891. 31.

[7] St. R. Riggs: Dakota Grammar, Texts and Ethnography. (Contributions to North American Ethnology. IX.) 1893. 102. Als der Alte dem Blood-Clot-Boy seine Leiden erzählt, sagt dieser: »Dies alles habe ich gewußt und darum bin ich gewachsen.« Also eine Wunschabspaltung seines Vaters.

[8] F. Boas: Indische Sagen. 28.

[9] Boas: Ebenda 84.

[10] Boas: Ebenda 116.

[11] Boas: Ebenda 160. Als der ganze Mensch aus den Geschwüren an ihrer Brust herausgekommen ist, fühlt sie sich erleichtert und wieder gesund. Eine nach oben verschobene Darstellung der Schwangerschaft.

[12] Boas: loc. cit. 189.

[13] Boas: loc. cit. 211. Vgl. ebenda 358.

abgerissenen Fußnagel[1]. (Kastration.) In der japanischen Sage spuckt Izanagi und der Gott, der daraus entsteht, heißt »Schnell-Edelstein-Mann« oder nach einer anderen Fassung »Schnell-Erbrechen-Mann«, er reinigt sich und daraus wird »der bei der Ehescheidung in der Unterwelt entstandene Mann«[2]. Aber auch unser alter Bekannter, der Däumling, gehört in diese Gruppe. In einem großrussischen Märchen entsteht der Däumling aus einem beim Krautschneiden oder Holzhacken abgehackten Finger[3]. In einer tschuwaschischen Variante schneidet sich eine junge Frau beim Holzhacken einen Finger ab: sie umwindet die Wunde mit einem weißen Tuch und es wird daraus ein Kind[4]. In der mordwinischen Variante entsteht er aus dem abgeschnittenen Daumen einer alten Frau[5], in der kalmückischen aus einem ausgerissenen Ziegenschwanz[6] — d. h. er ist ein abgeschnittener und als Kind weiterlebender Phallos[7]. Schon die Tatsache, daß er — wie die Kinder überhaupt — in den französischen Varianten »sous une feuille de chous« gefunden wird, beweist zur Genüge, daß wir seine Entstehung und Schicksale im Sinne der infantil-unbewußten Auffassung der Geburt zu deuten haben[8]. Die Art, wie er entsteht, ist eine infantil-symbolische Darstellung des Koitus, in einer oberschlesischen Fassung entsteht er beim Ackern, in einer wolhynischen beim Stampfen[9], in einer tschechischen und mecklenburgischen beim Buttern[10]. Das Kind, welches nicht größer als ein Daumen ist, ist eben der Phallos und wenn es im Ohre des Pferdes sitzt, wenn sein Vater ackert, so ist das eben

Der Däumling.

[1] P. Ehrenreich: Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker. 1905. 46.

[2] K. Florenz: Japanische Mythologie. 1901. 67. Vgl. das Perlen spucken oben.

[3] Bolte: Anmerkungen. I. 393 aus Afanasjev: I. 225. Nr. 168. (Das Material bei Bolte zusammengestellt.)

[4] Mészáros: Csuvas népköltési gyűjtemény. II. 1912. 412. (Weiteres Material habe ich ebendort in den Anmerkungen zusammengestellt. S. 528.)

[5] H. Paasonen: Proben der mordwinischen Volksliteratur. 2. Heft. Journal de la Soc. F. Qu. 1894. XII. 103.

[6] G. J. Ramstedt: Kalmückische Märchen. Mem. Soc. F. Qu. 1909. XVII. 1. 70.

[7] Die phallische Bedeutung des Däumlings erkennt Silberer, der auf seine Rolle beim Pflügen hinweist. Silberer: Das Zerstücklungsmotiv. Imago. III. 519. Laut einer Eskimosage erstand der erste Mensch aus der Erde und aus seinem Daumen das Weib. D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 261. Aus den abgeschnittenen Fingern werden im Sednamythos die Seetiere. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimo. Petermanns Mitteilungen. 1887. 302.

[8] Vgl. Bolte: loc. cit. I. 391. Zum Ursprung der Kinder vergleiche O. Schell: Woher kommen die Kinder? Am Urquell. 1893. 224 u. f. Kohlkraut als Hochzeitsspeise: Sebillot: Le Folklore de France. III. 1906. 515, 516. In Maine et Loire versucht jeder der Gäste am Tage nach der Hochzeitsnacht ein Haupt Kohl aus der Erde zu reißen, dies gelingt jedoch nur dem jungen Gatten. In Berry wird Kohlkraut, als Symbol der Fruchtbarkeit, am zweiten Tag der Ehe gepflanzt. Sebillot: Ebenda 516.

[9] Vgl. Bolte: loc. cit. I. 393. Über Mehlstampfen vergleiche Eitrem: Voropfer der Griechen und Römer. 1915. 56, 305, 319, 331.

[10] Bolte: loc. cit. I. 392. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. II. 1880. 478.

eine »Spermatozoenphantasie«, als Samenfaden ist das Kind schon zugegen, wie der Vater mit seinem Pferde (Penis) die Mutter »ackert«[1]. Durch den kleinsten Ritz, schlüpft das Samenmännlein hinein, daher die Rolle, die es beim Stehlen spielt, seine Existenz in der Wurst (Penis) usw. Seine verschiedenen Verschlingungen erzählen immer wieder dieselbe Geschichte, wie der Penis in die Frau eindringt, um als Kind wiedergeboren zu werden und die Tiere (Kuh, Fuchs) als Verschlinger sind eben Doubletten der Mutter. Die Beziehungen zwischen Phallos, Kind und Seele werden uns ja noch beschäftigen; die magisch-erotische Bedeutung des Daumens haben wir schon besprochen. Wenn wir näher zusehen, so merken wir bald, daß im Däumling auch das Exkrementelle vertreten ist, daher wird er für Gold verkauft und daher hilft er den Räubern beim Stehlen der Schätze. (Über den grumus merdae vergleiche oben.) In einer rumänischen Variante findet der Bojar, der seiner Frau das kleine Teufelchen als Geschenk nach Hause gebracht hat, statt dessen — Dreck in der Tasche[2]. In einer indischen Variante wird der Däumling in Büffelkot vergraben[3], in der kalmückischen Variante entsteht er dadurch, daß der Mann mit einem Riesenfurz das Zelt umstürzt und die Frau den fliehenden Ziegen nachläuft[4] und in einer polnischen, russischen und gagausischen Variante heißt es direkt, daß er aus den Bauchwinden seiner Eltern entstanden ist[5]. Wenn wir bei Grimm 45 lesen, daß ihn der Dampf der Speise zum Schornstein hinaustreibt, so werden wir nach dem Vorausgegangenen den Schornstein unschwer durch die anale Körperöffnung ersetzen können. Daß wir uns aber hier wieder auf »animistischem Boden« befinden, wird ja schon durch die Wiedergeburtsepisoden angedeutet; ebenso durch seine Tätigkeit als unsichtbarer Hilfsgeist[6], durch seinen Namen (»Spiritus«)[7] und dadurch, daß er aus einem »Seelentier« (Maus) entsteht[8] oder aus der Rückseite des Spiegels herausspringt[9].

Von unseren Exkursen kehren wir nun hoffentlich nicht ohne Gewinn zum Hauptthema zurück.

Essenz der Speise.

Wir sehen, daß die Lustempfindlichkeit der Körperteile, die am Anfang der Entwicklung sich ihnen als magische Kraft oder Wirksamkeit kundgibt, sich langsam loszulösen beginnt und als ein »Etwas«, »Essenz«, »Seelenstoff«, »Organ« oder »Körperseele«

[1] Vgl. Grimm: Nr. 37. Zugleich bedeutet aber auch »Ohr« die Vagina. Vgl. auch die Ausführungen von Jones (Theorie der Symbolik) über den »Punch« des englischen Puppenspieles.

[2] L. A. Staufe: Romanische Märchen aus der Bukowina. Zeitschrift für deutsche Mythologie. I. 1853. 49.

[3] Bompas: 189.

[4] Ramstedt: 70.

[5] Bolte: loc. cit. 393—395.

[6] J. F. Bladé: Contes populaires de la Gascogne. III. 78.

[7] Bolte: loc. cit. 392.

[8] Siehe Staufe: oben. Vgl. Grohmann: Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie. 1862.

[9] Kálmány: Ipolyi Mesegyűjteménye. (M. N. Gy. XIII.) 467.

neben dem Stoff, aber doch noch an ihn gebunden, eine Sonderexistenz führt. Man beginnt das Wesen eines Gegenstandes von seiner sichtbaren Form zu unterscheiden. Dieses Wesen oder diese Essenz der Dinge ist aber nicht das objektiv Wesentliche an ihnen, sondern im Gegenteil ihre endopsychische, subjektive Bedeutung, ihr Lustwert. Das Opfer ist nicht an sich als Nahrungsmittel (im Sinne des Realitätsprinzips) bedeutsam, sondern eben dadurch, daß es den Göttern und Geistern, also den eigenen ejizierten Komplexen geopfert wird (im Sinne des Lustprinzips). Die Eßlust wird sublimiert, in eine »höhere« »symbolische« Sphäre projiziert. Bei den Bahau in Borneo erhalten die Geister nur kleine Teile. Sie begnügen sich nämlich mit dem geistigen Teil, der in dem Opfer steckt, das nach Auffassung der Bahau auch beseelt ist und überlassen den körperlichen dem Genuß des Menschen[1]. Die See-Dayak glauben, daß die Totenopfer zwar am Grab liegen bleiben, der Geist der geopferten Gegenstände jedoch den Seelen in der Unterwelt dient[2]. Über die Indianer in Minnesota erfahren wir, daß, während sie den sichtbaren Teil des Totenopfers verzehren, die Geister den Geist der Nahrung bekommen[3]. Bei den Tami auf Neu-Guinea besteht die Verehrung des Weltschöpfers Anuto darin, daß man ihm bei Festmahlzeiten die erste Portion darbringt. Man legt eine Kleinigkeit der Speise in ein Körbchen, indem man dabei ausruft: »Das ist Anutos Teil.« Da die höheren Wesen nur das Bild (Seele) des Opfers zu sich nehmen, so fällt die Materie den Menschen zu, die es verzehren[4]. Auch bei den Kai nimmt der Geist nur den Seelenstoff der dargebrachten Speisen zu sich; und so können die Leute am Morgen die »seelenlosen« Speisen noch mit gutem Appetit genießen. An den »Geisterplätzen« läuft »Geisterwild« herum. Solches Wild muß man, nachdem es erlegt wurde, eine Nacht liegen lassen und auf dem Leib die Gaben ausbreiten, die dem geschädigten Geist geopfert werden. Hat nun der Geist den Seelenstoff der Wertsachen zu sich genommen, so kann das Wild verzehrt werden. »Nimm die Gaben und lasse das, was ein Wild geworden ist, damit wir es essen können«[5]. Die Maori glauben, daß die Feen nur die Seelen oder Abbilder der geopferten Schmuckgegenstände wegnehmen[6], die Geister der Toten nur die Seele der Kumara- und Taropflanzen[7]. In Fiji bekommen die Götter von dem großen Speiseopfer nur die Seele[8]. So verzehrt in Poly-

---

[1] Nieuwenhuis: Quer durch Borneo. 1904. I. 116.
[2] Edwin H. Gomes: Seventeen Years among the Sea Dayaks of Borneo. 1911. 138.
[3] H. C. Yarrow: A Further Contribution to the Mortuary Customs. Bureau of Am. Ethn. I. Report. 1879/80. 191.
[4] G. Bamler: Taml. Neuhauß: Deutsch-Neu-Guinea. III. 491. Vgl. ebenda 514.
[5] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Ebenda 145, 151.
[6] E. Tregear: The Maoris. Journ. Anthr. Inst. XIX. 1889. 120.
[7] R. Taylor: Te ika a Maui. 1885. 100, 101, 104.
[8] Th. Williams: Fiji and the Fijians. 1858. I. 231.

nesien der Geist des Idols nur des Opfers geistigen Teil[1]; die Ruthenen glauben, daß die Seelen nur von seelischer Nahrung leben[2], manchmal glaubt man, das Wesen der Speise sei der Geschmack (also nicht Nährwert, sondern Lustmoment) wie in Zentralafrika, wo die Geister die Opfertiere bloß belecken[3]. Die Zulus glauben, daß die Geister die Opferspeise, die man am anderen Tag unverändert vorfindet, bloß belecken[4]. Bei den Tschuktschen lebt der Geist der Renntiere vom bloßen Geruch der Speise[5]. Die Dschagga opfern ihrem Hauptgott Ruwa eine Ziege, aber das Fleisch verzehren sie selbst. Ruwa erhält nur die Seele[6]. In Südafrika werden die Geister nachts mit der Opferspeise gesättigt, der sie nur die Essenz der Speise entnehmen[7]. Mit anderen Worten: dadurch, daß die Speisen durch eine Nacht als Opfer liegen gelassen worden sind, werden jene Regungen des Unbewußten, die (zu ihrer eigenen Beruhigung, daß sie ihre Pflicht gegen die Väter erfüllen) eine Opferhandlung, ein Entsagen[8] verlangt haben, beruhigt, gesättigt und diese subjektive Beruhigung, dieser Lustgewinn ist eben die Essenz der Dinge. In Mexiko glaubt man, daß die Seelen bei der jährlichen Totenspeisung die vorbereiteten Speisen beriechen oder deren Essenz, Nährwert heraussaugen[9]. In der Tat wird die Lustbedeutung dieser Begriffe erst hier recht deutlich: es muß ja jedem auffallen, daß wir in den Totengeistern die Verkörperung der beiden spezifisch infantilen, der Oral- und Analerotik entsprechenden Eigenschaften der Sauge- und Riechlust entdecken[10]. Die Eskimo an der Behringsstraße geben jährlich

---

[1] H. Ellis: Polynesian Researches. 1830. II. 221, 222.

[2] G. Kupcsanko: Der Ursprung des Weltalls nach den Begriffen des kleinrussischen Volkes. Zeitschrift für österreichische Volkskunde. 1901. 14.

[3] Macdonald: Africana. 1880. I. 95. Vgl. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. II. 188.

[4] Callaway: Religious System of the Amazulu. 1870. 11. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 90.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. (Jesup North Pacific. Exp. Vol. VII. Part. II.) 1907. 286, 287.

[6] J. Raum: Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Archiv für Religionswissenschaft, 1911. XIV. 196.

[7] J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journal of the Royal Anthr. Inst. XX. 1890. 121.

[8] Eigentlich sind wohl alle Opfer auch Sühneopfer — für die im Unbewußten begangenen Sünden.

[9] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. II. 40. Weiteres wird angeführt ebendort und II. 392.

[10] Die Geister essen bei den Mafulu »the ghostly elements« von all dem, was die Lebenden essen und außerdem »the ghostly elements of the excrement of the still living native«. Williamson: The Mafulu. 1912. 268. Die Totengeister beneiden die Menschen um ihr glückliches Los, weil sie selbst sich mit menschlichen Exkrementen, weggeworfenen, verfaulten Bananentrauben, abgenagten Knochen und ähnlichen Leckerbissen begnügen müssen. P. G. Peekel: Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg. 1910. 18. In Motlav leben die bösen Geister der Hölle von Exkrementen. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 275. Vgl. auch Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker. 1872. VI. 328, 329.

den Schatten zu Ehren, ein großes Fest. Jede Seele inkarniert sich in einem Lebenden gleichen Namens und bekommt so genügend Nahrung, um bis zum nächsten Opferfest (ein Jahr) leben zu können. Diese Seelenrepräsentanten nehmen von den Speisen ein Stückchen, vom Wasser einen Tropfen. So erhalten die Schatten »the spiritual essence of the entire quantity of food and water from which the small portions are offered«. Am unteren Yukon werden, so oft man bei Festlichkeiten Wasser oder Essen hereinbringt, kleine Teile an das Dach oder auf den Fußboden geworfen, den oberen und unteren Geistern, denn diese Teilchen »convey to the shades the essence or essential parts of the entire amount«[1]. Die Buryaten stellen die Seele dar, wie sie ängstlich beim Zusammensein ihrer einstigen Freunde erwartet, ob jemand beim Teetrinken sich ihrer erinnern wird. Sie nimmt auch eventuell eine Schale, aber die sichtbare Schale bleibt an ihrem Platze, die Seele hat bloß den Geist der Schale genommen. Kriegt sie dennoch nichts, dann ist sie sehr traurig[2]. Die Buryaten haben recht mit dieser Auffassung, denn die Seele ist wirklich da, im Unbewußten der Freunde, und sie bleibt unbefriedigt, wenn es ihr nicht vergönnt wird, die Schwelle des Bewußtseins zu passieren. Sie trägt nicht bloß die Kleider, die man ihr ins Grab mitgegeben hat, sondern auch den »Geist« der Kleider, die sie nie im Leben getragen[3]. Wenn die Toten erscheinen, halten sie sich satt an Speise und Getränk, aber es wird dabei nicht ein Tropfen weniger[4]. Aus den Ausdrücken der verschiedensten Berichterstatter scheint sich also ein neuer terminus technicus der Völkerpsychologie

[1] E. W. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. 1899. XVIII. Report B. of Ethn. 437.

[2] J. Curtin: A Journey in Southern Siberia. 1909. 114. Bei den Fox-Indianern essen die Seelen von der Speise und nehmen auch die Holzteller mit, aber Speise und Holzteller bleibt doch unberührt und die Seele wird gesättigt. W. Jones: Notes on the Fox Indians. Journal of American Folklore. 1911. 222.

[3] Curtin: loc. cit. 103.

[4] Curtin: loc. cit. 114. Anschließend einiges zur Frage der unerschöpflichen Speise in Mythen und Märchen. Der Kulturheros der Mandan gibt dem Stamme, der nahe daran war, dem Hungertod zu erliegen, vier Büffelstiere, »which filled the whole village leaving as much meat as there was before they had eaten, saying that these 4 bulls would supply them for ever«. G. Catlin: Illustrations of the Manners Customs and Condition of the North American Indians. 1876. I. 180. Den Kulturheroen gibt die Frau des Kannibalen Essen in einem sehr kleinen Korb und riesige Löffel dazu, das Essen wird aber nicht weniger. J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians. 1898. 43. Tsuntia speist die Leute aus seinem kleinen Topf. Ebenda 96. Ebenso macht es Glooscap bei den Algonquin. S. T. Rand: Legends of the Micmacs. 1894. 24. (Vgl. Boas: Indianische Sagen. 1895. Motiv Nr. 142.) Man könnte vielleicht den Versuch wagen, in dem kleinen unerschöpflichen Kessel die Vagina zu erblicken. »Dein Schoß ein Becken wohlverwahrt, nie mangle der Mischtrank.« (Das Hohelied. 7. 3.) Eine eschatologische Abwandlung des Motives ist die Vorstellung, wonach die Seelen im Jenseits irgend ein Tier verspeisen, welches jedoch unversehrt wieder entsteht. So wohl beim jüdischen Leviathan J. Scheftelowitz: Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum. Archiv für Religionswissenschaft. XIV. 6, 7. Die Osseten haben ein schlangenartiges Ungeheuer, den »Ruimon«, der vom heiligen Elias angekettet ist, aber stets wächst. Wenn der Ruimon an der Kette den Himmel

herauszuschälen: Essentia rerum[1], das Wesen der Dinge, obwohl mit beiden verwandt, ist es doch nicht ganz Zauberkraft und nicht ganz Seele. Während der Begriff des Mana, der Zauberkraft, mehr an die Handlungen gebunden ist, haftet das Wesen der Dinge an dem Objekt. Es ist nebelhaft, nicht so deutlich dualistisch wie der Seelenbegriff und doch scheint es gerade den Ausgangspunkt des Animismus und Dualismus zu bilden, denn dieses Noch etwas, das außer der sichtbaren Form an den Dingen der Außenwelt unterschieden wird, ist eben der Imago, die endopsychische Realität. Daß es überhaupt unterschieden wird, verdankt es der endopsychischen Wahrnehmung einer inneren Spaltung. In der Natur gibt es zwar nicht die zwei Reiche des Stoffes und des Geistes, aber unser Innenleben wird von zwei fundamentalen Prinzipien beherrscht: Realitätsprinzip und Lustprinzip.

Dem Realitätsprinzip wird Genüge getan, wenn der Zulu das Opfer verzehrt, dem Lustprinzip, wenn das Wesen der Speise zu den Geistern gelangt. Es sind ja schon andere, ähnlich umgrenzte Ausdrücke im Schwange, so z. B. der »Emanismus«, »Pneumatismus«[2]. Die Begriffe

---

erreicht, zerhacken ihn die Himmelsgeister in Stücke und geben sie den Toten. Diese kochen sich eine Brühe daraus und davon werden sie wieder jung. Joannissiany-Chalatianz: Märchen und Sagen. (Armenische Bibliothek.) S. XIV nach Miller: Ossetinische Studien. Der Eber Sährimnir genügt für die ganze Menge der Seelen, täglich wird er gesotten und ist abends wieder heil. Gylfag. 38. Simrock: Die Edda. 1896. 273. Diese Vorstellung ist an den Brauch in zwei verschiedenen Richtungen anzulehnen: erstens an den Opferbrauch, der mit dem im Text behandelten Vorstellungskreis zusammenhängt: die Speise wird hingelegt, die Seelen werden satt und dennoch fehlt vom Essen nichts: dies bedarf einer Erklärung, welche in Anlehnung an unbewußte Vorstellungen gefunden wird. Dann findet sich auch die von Frazer behandelte Sitte, dem Gebein der Tiere eine besondere Behandlung angedeihen zu lassen, wodurch das Wiederauferstehen der Tiere gesichert ist. J. G. Frazer: Spirits of the Corn. 1912. II. 256. Die Wiedergeburt geschieht im Mutterleibe, das Los der Seelen ist den Erfahrungen des Embryos nachgebildet. Dieser nährt sich ja von einem lebenden Riesentier (die Mutter), welches dennoch nicht alle wird. Die unerschöpfliche Speise des Tischleindeckdich-Märchens (eine naturmythologische Deutung gibt L. Schroeder: Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral. 1910. Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-histor. Kl. Bd. 166. 2. Abh. 68, woselbst auch weiteres über unerschöpfliche Speise und Wunschkessel) geht teilweise ebenfalls auf die Eindrücke des Intrauterinlebens zurück: es stammt ja von einem kleinen Mann her, der in einer Nußschale wohnt. (Bolte-Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen. I. 349.) In der wotjakischen Variante befinden sich die Speisen in einem Ei, in der georgischen Fassung die prügelnden Männer in einem Kürbis. (Ebenda I. 358.) Anderseits ist aber hier die Speise auch analerotisch determiniert, das Tischleindeckdich ist ja eine Doublette des Goldesels und diese Zaubergaben stammen ja in vielen Varianten (siehe Aufzählung bei Bolte) vom Winde (= Flatus). Es würde sich lohnen, den Wunschgegenständen des Märchens eine eigene psychoanalytische Arbeit zu widmen.

[1] Den Ausdruck habe ich zum erstenmal in der Arbeit »A varázserő fogalmának eredete«. (Ursprung des Begriffes der Zauberkraft.) 1914 geprägt: allerdings mit einer meiner gegenwärtigen Auffassung nicht ganz entsprechenden psychologischen Begründung. Siehe auch dort einen Teil der Quellen und des Materiales über Essenz der Speise.

[2] H. Werner: Die Ursprünge der Metapher. (Arbeiten zur Entwicklungspsychologie. 3.) 1919. 38.

»Körperseele«, »Seelenstoff«, »Seelenkräfte« – sagt Karutz – sind mehr verwirrend als erklärend[1], aber ich kann wirklich nicht einsehen, inwiefern wir mit rationalistischen und äußerst dehnbaren Emanationstheorien psychologisch weiterkommen. »Seelenstoff« wäre noch am ehesten brauchbar, aber nicht im Sinne eines beseelten Stoffes, sondern eines Stoffes, aus dem der Begriff der Seele entsteht. Daß man aber überall, wo Körperteile und Ausscheidungen eine passiv- oder aktiv-magische Rolle spielen, von Seelenstoff reden soll, ist unberechtigt. Uns wäre am ehesten durch einen Ausdruck aus dem Wortschatz eines primitiven Volkes gedient, welches die Vorstellung in ausgeprägter Weise besitzt, allerdings läuft man damit Gefahr, zu sehr nach der Seite des eigentlichen Animismus abzurücken: denn eine jede Ausprägung des noch unklaren Begriffes muß sich, der Natur der Sache gemäß, in animistischen Bahnen entwickeln.

Tondi. Ein solcher Ausdruck ist das tondi oder tendi, der uns allerdings die verschiedensten Entwicklungsstufen von den erogenen Körperzonen bis zu der freischwebenden Seele vereint zeigt. Der tondi (bei den Toba-batak) oder tendi (bei den Karo-batak) entspricht dem Begriff des Seelenstoffes: es wird deutlich von der Seele als Geist, Gespenst (begu) unterschieden[2]. Dieser Tendi ist eine stofflich gedachte Lebenskraft, welche alle Teile des Körpers bewohnt und welche nach dem Tode in andere Wesen übergeht[3]. Der tondi, der in den einzelnen Teilen des Körpers wohnt, ist die Ursache, daß der einzelne Körperteil selbständig fühlt (Organseele). Je mehr ein Glied vom tondi hat, um so wertvoller ist es, um so sorgsamer muß es bewahrt werden. Am meisten vom Tondi findet sich im Kopf, im Blut und in der Leber. Mit dem Schädel gewinnt der Schädeljäger den Tondi seines Feindes und aus gleichem Grunde trinkt der Krieger vom Blute eben erschlagener Feinde[4]. Nach einer Angabe soll es drei tondis geben: zwei im Körper, eines außerhalb des Körpers verweilend[5]. Hier haben wir es wohl mit Entwicklungsschüben zu tun: mit dem Anwachsen des Widerstandes gegen die ursprünglich autoerotische Einstellung wird der Abstand der verehrten Seele (»Abstand« soll bildlich verstanden, aber im Raume projiziert gedacht werden) vom Körper immer größer. Manche sprechen von sieben tondis, das erste und zweite in den Pulsen, das dritte und vierte im Oberarm, das fünfte im Fontanel[6], das

[1] Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 567.

[2] J. H. Neumann: De těndi in verband met Si Dajang Mededeelingen Nederlandsche Zend. Genootschap. Bd. XLVIII. 1904 ex A. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1906. 7, 8.

[3] W. Volz: Nord-Sumatra. I. Die Batakländer. 1909. 329.

[4] Joh. Warneck: Die Religion der Batak. (Religions-Urkunden der Völker.) 1909. 8, 9. Anders jedoch Volz: loc. cit. 330.

[5] B. Hagen: Beiträge zur Kenntnis der Battareligion. Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde. XXVIII. 1883. 514.

[6] Vgl. W. J. Perry: The Megalithic Culture of Indonesia. 1918. 150.

sechste im Herzen, das siebente im Halse. Neumann sagt: der tondi sei im Blute als dessen Essenz[1]. Man verzehrt das Fleisch von solchen Menschen, die für besonders tapfer, und darum reich an tondi gelten, nämlich von Kriegern, die verwundet in Feindeshand fallen, und von gewissen Verbrechern z. B. Ehebrechern[2]. Leber und Blut werden hauptsächlich geopfert. Mit Blut bestreicht man die Hauspfosten, um dem tondi des Hauses Kraft zuzufügen, ebenso die Kokospalmen, damit der im Blute enthaltene tondi sie fruchtbar mache. Durch Vermischen von Blut befestigt man Freundschaften und Bündnisse, indem die Beteiligten dabei Tondi austauschen und sich so innerlich nahe treten. Das Haar enthält viel tondi und gilt darum für heilig. Abgeschnittene Haare werden sorgfältig aufgehoben, damit niemand sich den tondi aneignet. Auch die Nägel enthalten tondi, darum vergräbt man die abgeschnittenen Nagelstücke. Im Speichel ist tondi enthalten, darum ist er heilkräftig. Der Opfernde bespeit das Opfer, Kranke lassen sich von Gesunden, Arme von reichen Leuten anspeien. Von gewandten Rednern läßt sich der weniger Redegeschickte in den Mund spucken, denn der dadurch mitgeteilte tondi soll etwas von den Gaben des Redners auf den Empfänger übertragen. Auch der Schweiß erhält tondi und macht so die Gewänder sowie das Waschwasser angesehener und berühmter Männer wertvoll. Aber auch in den Zähnen, in den Tränen, im Urin und Kot ist tondi enthalten[3]. Auch Tiere, Pflanzen und Gegenstände haben tondi: die am meisten gefürchteten Tiere, wie der Tiger und die nützlichsten Pflanzen wie der Reis, besitzen am meisten tondi[4]. Dem tondi ni eme ‹tondi des Reises› bringt man Opfer dar[5]. Personen, welche von einer gefährlichen Unternehmung zurückkehren, streut man Reiskörner aufs Haupt, und das heißt »padiruma tondi«: middel om de tondi, te huis te doen blijven«[6]. Diejenigen Speisen, welche am meisten tondi enthalten, sind die nahrhaftesten[7]. Alle diese Vorstellungen und Handlungsweisen haben wir im Laufe unserer Erörterungen schon besprochen: hier finden wir sie alle zusammen und alle werden mit Berufung auf den tondi ausgeübt. Da

[1] A. E. Crawley: The Idea of the Soul 1909. 112 nach der oben angeführten Arbeit Neumanns und anderen Quellen ‹siehe dort›. Die Siebenzahl der Seelen dürfte erst spät in Anlehnung an die magische Bedeutung der Siebenzahl entstanden sein. Vgl. W. Skeat: Malay Magic. 1900. 50 und 241, 431, 508, 548, 569.

[2] Volz ‹loc. cit. 329› meint, es sei nicht einzusehen, warum man sich die tondi der Ehebrecher und Diebe anzueignen wünschen sollte: doch zeigt sich eben hierin, daß hinter dem moralisch Verdammten eben das Verdrängte, also das Gewünschte ist. Ehebruch deutet auf sexuelle Potenz, Diebstahl auf mächtige Ichtriebe: in beiden Fällen wird die »soziale Verdrängungsschranke« von dem Starken durchbrochen.

[3] Warneck: loc. cit. 9.

[4] Warneck: Ebenda 11.

[5] G. A. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. IV. 38. ‹Het Animisme. 32.›

[6] Wilken: loc. cit. I. 568, 569. Kruijt: loc. cit. 90, 91.

[7] Warneck: loc. cit. 11.

wir auf dem Standpunkt einer einheitlichen Entwicklung stehen, wird es uns nicht überraschen, zu finden, daß der tondi auch die nächsthöhere Stufe, nämlich die der Körperseele einnimmt: der tondi ist seinem irdischen Körper ähnlich, denn er ist seinem irdischen Körper ähnlich, seine Gestalt ähnlich der leiblichen Gestalt, seine Größe wie die des Leibes[1]. Das Leben im Leibe ist der tondi. Der Leib ist wie ein Kleid, das an sich leblos ist. Der tondi ist ein seelischer Leib[2]. Wie nun aber auch Schattenseele und Psyche keine Neuerscheinungen im Entwicklungsgang des Animismus, sondern nur fortschreitende Loslösungen des Begriffes vom Objekt darstellen[3], so verkörpert sich auch der tondi im Schatten, im Namen und offenbart sich auch in Träumen[4]. Ja, selbst die letzte Stufe in der Entwicklung des Seelenbegriffes wird vom tondi erklommen: er erscheint auch als Außenseele. Bei den Karo Bataks gilt eine Feuerfliege, die in die Lampe fliegt, als sicheres Anzeichen, daß man bei der ersten Jagdgelegenheit ein Wild erlegen wird, dessen tondi die Feuerfliege war[5]. Alles kann also der Tondi werden, nur kein Totengeist, keine überlebende Seele, kein Gespenst. Wenn der Mensch stirbt, verläßt ihn sein tondi, um andere Lebewesen zu beseelen. Was vom Menschen weiterexistiert, heißt nun begu. Es ist nicht so, daß der tondi zum begu wird, das kann er nicht, denn der tondi kann nur in der Weltmaterie existieren, der begu aber geht ins Schattenreich[6]. Diese klare Scheidung von Lebensgeist und Totengeist, »Seelenstoff und Seele«, oder wie wir uns ausdrücken, Libido und Erinnerungsbild[7], ist, wie Kruijt mit Recht hervorhebt, für die Völker Indonesiens besonders bezeichnend, obwohl natürlich nicht ausschließlich auf diese beschränkt[8]. Die Minangkabau nennen die zwei Seelen »njao« und »sumago«, Die letztere ist die freie, ungebundene Seele, welcher all das, was wir »seelische« Eigenschaften nennen, zugeschrieben wird: Bewußtsein, Wollen, Denken usw.; njao hingegen bedeutet Atem und vergeht mit dem Leibe[9]. Auch die primitiven Malaienvölker unterscheiden die Lebensseele (jiwa) und den Geist (semangat)[10]. Die Bahau kennen ebenfalls zwei Seelen, die Psyche im Wundtschen Sinne heißt bruwa, und die Körperseele ton luwa. Erstere geht ins Jenseits, letztere lebt als Gespenst beim Grab[11]. Übergänge und

[1] Warneck: loc. cit. 46.
[2] Warneck: loc. cit. 47.
[3] Vgl. hingegen Wundt: Völkerpsychologie. II. 2. 1906. 40.
[4] Warneck: loc. cit. 9, 10.
[5] Kruijt: loc. cit. 172.
[6] Warneck: loc. cit. 14.
[7] Die Ableitung des Seelenbegriffes aus dem Erinnerungsbild ist die Theorie Crawleys (The Idea of the Soul. 1909).
[8] Kruijt: loc. cit. 6—15.
[9] Crawley: loc. cit. 113.
[10] W. W. Skeat and Ch. O. Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 1.
[11] A. W. Nieuwenhuis: Die Wurzeln des Animismus. Suppl.-Bd. XXIV. Int. Arch. f. Ethn. 1917. 36—38.

Verschiebungen gibt es zahllose: im großen und ganzen kann man nur sagen, daß die Seele, die wir als eine libidinöse Doublette des Ichs gedeutet haben, als Geist eine zweite, durch das unbewußte Schuldbewußtsein bedingte Umbildung erfahren hat. Bei den Kai gehen Leib und Seelenstoff zusammen zugrunde: die eigentliche Seele aber lebt fort[1], in den Trauersitten spiegelt sich dann die Furcht, d. h. das schlechte Gewissen, gegenüber dem Verstorbenen[2] und das ist es, was den Geist nicht zur Ruhe kommen läßt.

Körperseele.

Wir werden nun die Frage aufwerfen, ob neben dem Wesen der Dinge und dem Begriff der Psyche noch Raum für die allgemeine Körperseele übrig bleibt? Denn daß der Tote noch für lebendig gehalten wird, dafür ist die Erklärung bei Wundt zu finden[3]. Hiemit hätten wir aber nur noch den Begriff eines »lebenden Toten« und nicht die Idee der Körperseele. Nichtsdestoweniger läßt sich eine solche unmittelbar aus den Aussagen der Primitiven erhärten. So unterscheiden z. B. die Ten'a Alaskas den nokō bĕdza = breite Seele von der yega = Bild, Schatten. Die erstere ist das eigentliche Prinzip des Lebens: man nennt sie »our soul which is from (or next to) our body« um es von der »yega: our outer or secondary soul« zu unterscheiden[4]. Die Eskimo glauben, die Seele habe dieselbe Gestalt wie der Körper, nur eine ätherischere Struktur[5]. An der Beringstraße werden zwei »distinct forms of the spiritual essence or soul« angenommen. »The tă-ghûn û-g'âk or invisible shade is formed exactly in the shape of the body is sentient and is destined for a future life« (Schattenseele). »Another is the po-klihm'tă-ghûn' û-g'a which has a form exactly like the body and is the life-giving warmth« (Körpeerseele). »It is without sense and takes flight into the air when a person dies«[6]. Auch bei den Dakota finden sich verschiedene Phasen der Entwicklung nebeneinander. Von den vier Seelen, die sie verzeichnen, interessieren uns hier nur die zwei ersten. »The first is supposed to be of the body which dies with the body. The second is a spirit which always remains with or near the body«[7]. Die Tschuktschen nennen die Seele uvi'rit oder

---

[1] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 1911. 112.

[2] Keysser: Ebenda 142.

[3] Wundt: Völkerpsychologie. II. 1906. loc. cit. S. 6. »Nicht auf Grund irgend einer Reflexion wird also hier der Tote noch für lebend gehalten, sondern umgekehrt, erst eine oft wiederholte, durch mannigfaltige Erfahrungen bestätigte Reflexion hat allmählich jene natürliche Assoziation zu lösen vermocht.«

[4] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos. 1911. 99, 101.

[5] H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1876. 36.

[6] E. W. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. 1899. (XVIII. Report Bureau of Enthnology.) 422.

[7] Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau of Ethnology. XI. 484. Hingegen gehört das noch so »körperlich« erscheinende Gespenst nicht derselbe Kategorie an wie die Körperseele des Lebenden. Vgl. R. P. H. Trilles: Le Totemisme chez les Fân. 1912. 367. A. E. Jenks: The Bontoc Igorrot. Ethnological Survey Publications. I. 1905. 196.)

uvé'kkirgin. Beide Wörter scheinen von uvik = Körper abzustammen und der zweite bedeutet »zum Körper gehörend«. Sie haben noch den Ausdruck tetke'yun d. h. »vitale Kraft« eines Lebewesens[1]. Bezeichnend ist die Auffassung der Iroquois, das Fleisch sei die Substanz der Seele[2]. Die Sauks bezeichnen die Seele als des Menschen Lebenskraft, die Ojibways als eine vom Körper loslösbare Essenz[3]. Auch die Kayan unterscheiden zwei Seelen, die Totenseele, die im Traume wandert, und das Lebensprinzip. Letzteres heißt urip = das Lebende[4]. Die Torres-Straße-Insulaner haben außer dem mari: Schatten, Spiegelbild, Geist, auch noch den schwer umschreibbaren Begriff des Keber. Alles, was mit dem Menschen im Leben oder Tod in irgend einer Weise verbunden ist, bildet einen Teil seines Wesens und heißt Keber. Der Totentanz heißt Keber, die Tänzer Keber le. Wenn man die getrocknete Leiche stiehlt, so stiehlt man den Keber. Bruce definiert Keber als »the spiritual essence of the deceased«[5]. Wir werden dieser Definition gewiß nicht widersprechen, für uns ist die Körperseele das Wesen des Menschen, eine endopsychische Wahrnehmung der Lebenslust, der Libido. Sie unterscheidet sich vom Wesen der Dinge durch eine (relative) Loslösbarkeit von der Psyche durch eine (relative) Gebundenheit. Wie verhält sie sich aber zur Organseele? Hier schließen wir uns ganz den Einwänden an, die Karutz gegen die von Wundt verfochtene Priorität der Körperseele erhebt. »Es erscheint mir viel natürlicher, daß die Funktionen der Organe, Augen, Sexualorgane usw., eher zum Bewußtsein kommen als die Einheit der Persönlichkeit, deren Erhaltung in der Mumifizierung beabsichtigt war.« »Nicht die Körperseele also löst sich in Organseelen, sondern die Organemanationen schließen sich zur Organismusemanation«[6]. Die Olo Ngadju kennen zwei Seelen, die sich erst im Tode scheiden, den »salumpoklian« und den »liankrahang«, d. h. körperliche Seele, die wieder aus den Seelen der Gebeine, des Haares, der Nägel usw. besteht[7]. Auch die Tschuktschen kennen außer der einen Körperseele noch verschiedene Seelen für die einzelnen Körperteile. Wenn eine Organseele verloren geht, schmerzt der betreffende Körperteil

Organseele.

[1] Bogoras: The Chukchee. Religion. (Jesup N. P. E.) 332.

[2] J. N. B. Hewitt: The Iroquoian Concept of the Soul. Journ. Am. Folk-Lore. VIII. 107.

[3] E. James: A Narrative of Captivity and Adventure of John Tanner. 1830. 286, 291. W. H. Keating: Narrative of Expedition to the Source of St. Peters River. I, 229, 232. II. 154 ex Crawley: The Idea of the Soul. 1909, 156.

[4] Hose and Dougall: Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 113. Körperseele und Lebensseele (Libido) sind bis zu einem gewissen Grade auch Psyche und Totenseele, sind identisch.

[5] A. C. Haddon: Cambridge Expedition to Torres Straits. Vol. VI. 251.

[6] Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 569.

[7] Grabowsky: Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest bei den Dajaken. Internationales Archiv für Ethnographie. II. 181. Hertz: La Représantation collective de la Mort. L'Année Sociologique. X. 58.

und schrumpft zusammen[1]. Es wird also hier die Unlustempfindung durch das Verlorengehen des Lustprinzips erklärt. Organseele ist Organlust, Körperseele der Summierung der Erogeneität der erogenen Zonen, die Vereinigung der Partialtriebe, das erste Dämmern einer einheitlichen Persönlichkeit im Zeichen des Lustprinzips[2].

[1] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. (Jesup N. P. E.) 1907. 332, 333.

[2] Neuere Untersuchungen, die demnächst veröffentlicht werden sollen, lassen es mir jedoch wahrscheinlich erscheinen, daß wir auch mit einer noch primitiveren, dem Urnarzißmus des Embryo entsprechenden Einheitsphase in der Entwicklung des Seelenbegriffes rechnen müssen.



Der Sammler.

Von Dr. ALFRED WINTERSTEIN.

Die Bestätigungen, die den Wahrheiten der Psychoanalyse aus der schönen Literatur erwachsen, haben im Laufe der letzten Jahre immer mehr an Wert verloren, je größere Verbreitung die – oft uneingestandene – Beschäftigung der Künstler mit der Psychoanalyse gefunden hat. Man darf vielleicht gegenwärtig unter den Dichtern dreierlei Typen unterscheiden: der erste schafft auch heute noch völlig naiv[1] aus dem Unbewußten, der zweite hält sich zwar beim Produzieren die Psychoanalyse ängstlich vom Leibe – ob mit unbedingtem Erfolge, muß bezweifelt werden –, wird aber seine Kenntnis der Trieblehre bei einer anderen Gelegenheit, z. B. als Kritiker, betätigen, der dritte Typus dichtet sozusagen nach psychoanalytischem Rezept.

Zu der ersten Gattung, den aus dichterischer Intuition gezeugten Kunstwerken, die unbewußt psychoanalytischen Erkenntnissen Gestalt und Leben geben, gehört, wie mir scheint, die Erzählung »Der Sammler« von Viktor Fleischer (bei E. P. Tal & Co., 1920). Die durch eine ganze Anzahl treffender Beobachtungen und feiner Einzelzüge ausgezeichnete Novelle bildet eine schöne Illustration zu der psychoanalytischen Theorie von der Pathogenese der Paranoia und enthält auch eine wertvolle Schilderung narzißtischer und analerotischer Charakterzüge, deren künstlerische Bewältigung im allgemeinen auf größere Schwierigkeiten stößt als die dichterische Behandlung des Ödipuskomplexes.

Die Charakterstudie »Der Sammler« nimmt sich, ähnlich wie Schnitzlers »Doktor Gräsler – Badearzt« oder Alfred v. Bergers »Hofrat Eysenhardt«, das Problem des Mannes von fünfzig Jahren in einer seiner vielen Gestaltungen zum Gegenstande, denn wenngleich jeder direkte Hinweis auf das Alter des Helden der Erzählung, des pensionierten Hofrates Baumgartner, fehlt, dürfen wir dennoch aus guten Gründen vermuten, daß er sich in jener auch für das Sexualleben des Mannes kritischen Lebenszeit befindet, die nach dem vierten Jahrzehnt einzusetzen pflegt.

Jeder Leser sollte nun, bevor er meinen Ausführungen weiter folgt, die Erzählung unmittelbar auf sich wirken lassen, keine Inhaltsangabe vermöchte nämlich den Eindruck von Frische und Lebens-

[1] Ich meine: naiv in bezug auf die Psychoanalyse.

echtheit, von organischer Geschlossenheit, den sie hervorruft, nach= zuschaffen. Eine Folge dieses Eindruckes ist, daß im Leser keinerlei Zweifel an der Möglichkeit der Hauptfigur auftauchen und sich einem die Diagnose wie auf Grund der Anamnese eines lebenden Patienten aufdrängt, dessen einzelne Symptome, Erlebnisse und Charakter= züge zu einem sinnvollen Ganzen sich zusammenschließen.

Im Mittelpunkte der Erzählung steht, wie bereits erwähnt, der pensio= nierte Hofrat Baumgartner, der bis zur Schicksalswende seiner Libido in einer Wiener Vorstadt als kinderloser Witwer nach den Worten des Autors eine Art wohlgeregelter Junggesellenwirtschaft führt. In das friedliche, spieß= bürgerlich=pedantische Dasein des kleinen, immer sehr sorgfältig gekleideten Herrn mit dem grauen Spitzbärtchen kommt eines Tages ein Riß, als er nach einem Jugendfreund eine Erbschaft antritt, in der sich neben anderen Reliefs ähnlicher Art auch zwei Bronzeplaketten mit Darstellungen mytho= logischen Inhalts befinden. Durch die zufällige Bemerkung eines Bekannten vom Mittagsstammtisch läßt sich der Hofrat bereden, die Plaketten, die ihm bisher nichts bedeutet haben, bei einem Antiquitätenhändler abschätzen zu lassen. Innerlich erregt, kann sich der Hofrat nicht entschließen, in die ersten zwei Läden, die ihm der Bekannte empfohlen, einzutreten, ja nicht wenig trägt zu seiner Verwirrung ein Gesicht bei, das ihn hinter dem Vorhang der Glastür des ersten Geschäftes zu beobachten schien; er weiß nicht, ob es das eines Mannes oder eines Weibes gewesen ist. Unter einem Vorwand betritt Baumgartner endlich ein kleineres Geschäft ähnlicher Art und ersteht tatsächlich, statt den Wert der Plaketten festgestellt zu haben, das Miniatur= porträt einer Dame, das ihn angeblich wegen einer Familienähnlichkeit reizt. Dieses Frauenbildnis hängt der Hofrat in seinem Wohnzimmer auf und es dauert nun einige Zeit, bis er sich von neuem entschließt, zu einem Kunst= händler zu gehen. Auch diesmal muß ein Scheingrund gefunden werden, um bei dieser Gelegenheit auch die Plaketten abschätzen zu lassen: Baum= gartner kauft einige Stiche mit Veduten aus dem vormärzlichen Wien und erfährt vom Händler, daß die Plaketten Stücke aus der Darstellung der Orpheussage von Moderno sind und zu einer Serie gehören, die das Berliner Museum vollständig besitzt. Trotz des vom Händler genannten ziemlich hohen Preises gibt sie der Hofrat nicht aus der Hand, sucht eine zweite und dritte Antiquitätenhandlung auf und ersteht am Ende über der eigentlichen Absicht, die beiden Reliefs zum Kaufe anzubieten, noch drei Plaketten dazu.

Eine lustvolle, unbekannte Unruhe lockt Baumgartner über den engen Bezirk seines Wollens und Wünschens hinaus, er gerät in einen immer leidenschaftlicheren Sammel= und Lerneifer und beschließt vorerst, die im Hofmuseum befindlichen Plaketten zu besichtigen. Bei seinem Rundgang durch die Säle schreitet ein junger Mann an ihm vorüber, der neben einem Beamten des Museums einhergeht und dem Hofrat durch sein kaltes, über= legenes Lächeln auffällt, das seinem bartlosen Gesicht einen bemerkenswert hochmütigen Ausdruck verleiht. Während Baumgartner die Kunstwerke in den Vitrinen betrachtet, ist es ihm, als schaue ihm der junge Mann höhnisch zu. Aber da entdeckt er plötzlich die gleiche Plakette, die er tags vorher bei der Trödlerin gekauft hatte. »Moderno« nennt der Katalog den Künstler. Er erinnert sich der Bemerkungen des einen Kunsthändlers, will über den Künstler mehr erfahren, schreckt davor zurück, sich im Gespräch mit einem

Sachverständigen eine Blöße zu geben, kann aber seine Ungeduld bis zum Eintreffen des bestellten Berliner Katalogs doch nicht meistern und eilt in eine der öffentlichen Bibliotheken, um dort den Katalog zu suchen und zu studieren. Darüber versäumt er das gemeinsame Mittagessen im Kreis der Freunde, was ihm eigentlich ganz recht ist, da er jetzt das Bedürfnis empfindet, allein zu bleiben. In seinen Überlegungen streitet die Freude, um einen lächerlich geringen Preis etwas ungemein Wertvolles erworben zu haben, mit seinem bürgerlichen Gerechtigkeitssinn, der sich dagegen auflehnt, von der Unkenntnis der Verkäuferin solchen Vorteil zu haben. Aber immer mehr Gründe findet der Hofrat, die ihn berechtigen, das Stück einfach zu behalten, er weiß gar nicht, daß das Kunstwerk für ihn bloß als Geldwert Bedeutung besitzt, und fühlt sich nur mächtig angetrieben, noch mehr zu kaufen, vor allem nach den anderen Stücken der Orpheusserie zu suchen.

Baumgartner wehrt sich noch gegen dieses Verlangen, das ihn erfaßt hat und vorwärts stößt. Zwar sitzt er am anderen Vormittag wieder in der Bibliothek, doch zu Mittag speist er mit seinen beiden Freunden. Ihre Gespräche langweilen ihn, seine Gedanken schweifen beständig zu den schönen Plaketten ab und er dünkt sich dem Professor und Advokaten überlegen. Nach Tisch fährt er in die Stadt, kämpft mit dem drängenden Wunsch, in Geschäften nach Preisen zu fragen, allenfalls auch zu kaufen, und sucht schließlich ermüdet ein Kaffeehaus auf. Gerade gegenüber ist die Kunsthandlung, wo Baumgartner den Berliner Katalog bestellt hat. Während er von seinem Platze aus beobachtet, wer dort ein- und ausgeht, betritt der junge Mann, den er kürzlich im Museum im Gespräch mit dem Beamten gesehen hat, das Geschäft. Baumgartner versucht zuerst, seine Aufmerksamkeit von der Kunsthandlung wegzuzwingen, aber nach einer Weile erhebt er sich, von einer unwiderstehlichen Kraft angezogen, und eilt hinüber. Im Augenblick, wo er die Hand auf die Türklinke der Kunsthandlung legt, begegnet er dem jungen Mann, der das Geschäft eben verläßt. Der Hofrat erfährt vom Kunsthändler, daß jener ein reicher Kunstliebhaber und hervorragender Plakettenkenner ist und Dr. Hübner heißt. Baumgartner, der, von einer dunklen Gewalt getrieben, den Laden betreten hat, gerät durch die Frage des Kunsthändlers, ob er seine beiden Moderno-Stücke verkaufen wolle, in Verwirrung, gibt vor, zwei Stiche für einen Freund zu suchen, und ersteht schließlich von dem ihm sympathischen Händler, der ihn mehr an einen Gelehrten als an einen Handelsmann erinnert, um fünfhundert Kronen ein Bronzerelief, das von Dr. Hübner dem Ulocrino zugeschrieben wird. Auf dem Heimweg macht sich der Hofrat zuerst Vorwürfe, daß er leichtsinnig so viel Geld ausgegeben habe, entkräftet diese aber dann mit dem Urteil des Dr. Hübner, ohne sich bewußt zu sein, warum ihm dessen Meinung so wichtig sei. In seinen Erwägungen spielt nach wie vor nur der Gedanke an den Geldwert der Kunstwerke und die Vorstellung eine Rolle, bei solchen Käufen sei das von dem Freund hinterlassene Vermögen sogar gewinnbringend angelegt.

Tag für Tag führen den Hofrat nun seine Sammlerwege zu Antiquitätenhändlern und Trödlern, und wenn er ins Gasthaus kommt, wo ihn seine Freunde erwarten, sitzt er zerstreut und wortkarg da. Zu Hause ist er dann damit beschäftigt, seine Sammlung zu ordnen und zu etikettieren und Verzeichnisse anzulegen: in dem einen sind die Beträge genannt, die er selbst für die einzelnen Stücke gezahlt hat, im zweiten die Werte, die sie nach den Forderungen anderer Antiquitätengeschäfte haben sollen.

Nicht lange nach seinem letzten Besuch bei dem vornehmen, sympathischen Kunsthändler treibt es ihn neuerlich dorthin: einerseits kann er sich's erlauben, wieder einmal Geld auszugeben, anderseits scheint es ihm für sein Fachwissen von Vorteil, mit den Händlern Gespräche zu führen und ihre Gespräche mit anderen Kunden zu behorchen. Im Geschäft trifft er mit dem jungen Gelehrten zusammen. Bisher hat er es immer vermieden, persönlich mit ihm bekannt zu werden; er empfindet eine unbestimmte Angst vor ihm, eine Scheu vor seiner Selbstsicherheit und fühlt sich doch auch wieder von ihm angezogen. Nicht nur er selbst war Dr. Hübner, wenn er ihn auf der Straße sah, bisweilen eine Strecke weit unauffällig gefolgt, er glaubte auch wahrzunehmen, daß ihn manchmal ein versteckter neugieriger Blick des jungen Mannes streifte. Heute kann er nicht mehr ausweichen; der Kunsthändler stellt ihm den Gelehrten vor. Aber es entwickelt sich keine zwanglose Unterhaltung; Baumgartner ist verlegen, und als sich Dr. Hübner nach seiner Sammlung erkundigt, empfindet er die Frage geradezu als einen Angriff und wehrt in unhöflicher Weise ab. Ganz unvermittelt verabschiedet er sich.

Sein Sammeleifer nimmt seitdem immer leidenschaftlichere Formen an Er kauft und kauft wahllos, wenn auch die Händler stets höhere Preise verlangen. Bis in die späte Nacht sitzt er dann bei seinen Plaketten, vergleicht sie mit Abbildungen in Büchern und Zeitschriften und trachtet auf jede Weise, sein Wissen auf diesem Gebiete zu erweitern. Die Erregungen, die ihm das planlose Suchen bei Händlern und Trödlern, das Finden und Erkennen von Exemplaren verschafft, welche er schon irgendwo in einem Buch oder im Museum gesehen hat, sind ihm Ersatz für alles, was ihm früher Freundschaft und geselliger Umgang geboten haben. Wenn er einmal mit seinen Freunden vom Mittagstisch beisammen ist, empfindet er ihre Reden als platt und belanglos und dünkt sich erhaben über ihren niedrigen Interessenkreis.

Eines Tages wird der Hofrat ganz plötzlich durch die Angst vor Fälschungen erschreckt, die sich möglicherweise in seiner Sammlung befinden. Die Angst ist eigentlich Furcht vor der überlegen-gleichgültigen Miene des jungen Kunstgelehrten, mit der dieser Plaketten, die man ihm vorlegt, beiseite zu schieben pflegt. Diese Furcht, von Dr. Hübner beschämt zu werden, beherrscht ihn auch, als er nach Tagen qualvollen Suchens — obwohl er früher jede Begegnung peinlich vermieden hat — den jungen Mann auf der Straße trifft und sich ihm anschließt. Baumgartner scheint es, als belauere ihn Hübner; er vermag, gereizt durch das selbstbewußte, hochmütige Lächeln des jungen Gelehrten, das Gespräch anfangs nicht in Gang zu bringen, platzt dann unvermittelt mit dem Geständnis heraus, daß er nur ein Dilettant sei, erschrickt darüber und sprudelt allerlei hervor, was ihm aus Büchern und Zeitschriften in Erinnerung geblieben ist. Immer unerträglicher wird ihm die Gegenwart des ruhigen, selbstsicheren jungen Mannes, er hat Angst vor ihm und Angst vor sich selber und läuft schließlich weg, um nicht seiner Verstörtheit in groben Worten Luft machen zu müssen.

Zu Hause, im Begriff, das Studium der Plaketten und Bücher wieder aufzunehmen, wird er die Vorstellung nicht los, daß Dr. Hübner ihm gegenüber sitze und ihn mit dem kalten, bösartigen Lächeln des Besserwissenden anschaue. Er sieht sich auf einmal als Prüfungskandidaten wie vor drei Jahrzehnten im Rigorosensaal der Universität, vor sich diesmal Hübner als strengen Examinator. Baumgartner versucht, diesen von der

Phantasie vorgespiegelten Rollentausch — tatsächlich ist ja er ungefähr im Alter der Professoren und der Jüngling kaum älter, als er damals war — komisch zu finden, doch das hilft nichts, das Vergnügen an den Plaketten ist ihm verdorben.

Dazu kommen die fortwährenden Zweifel an der Echtheit seiner Stücke, die ihn wie ein körperlicher Schmerz auch mitten in der Nacht überfallen und trotz aller Gegenvorstellungen, daß er sich ja um die Urteile der Wissenschaft und die Meinungen anderer nicht zu bekümmern brauche, nicht loslassen. Die peinigenden Zwangsgedanken entfremden ihn seiner ganzen Umgebung und errichten zwischen ihm und dieser gleichsam eine Wand, in die er bisweilen verzweifelt eine Bresche schlägt, um seiner zuerst selbst gesuchten Einsamkeit zu entfliehen. Sein Zorn über die unsichtbare Gewalt richtet sich nicht nur gegen die Wissenschaft und ihre selbstherrlichen, kaltherzigen Feststellungen, sondern auch gegen Dr. Hübner, in dessen Person sich die unbeirrbare Selbstsicherheit der Wissenschaft zu versinnlichen scheint. Diesem Haß gegen seinen vermeintlichen bösen Dämon mengt sich aber stets irgendwie auch der Wunsch, dem jungen Gelehrten wieder zu begegnen.

Auf der Ringstraße trifft er ihn dann eines Tages wirklich und wandert mit ihm die längste Zeit durch die Straßen unter verzweifelt kunterbuntem Geschwätz, dem Dr. Hübner ein eisig-verbindliches Lächeln gegenübersetzt. Indes dieser wie ein Schatten immer gleichen Schritt mit dem Hofrat hält, wirft er nur hie und da ein paar bedeutungslose Worte ein. Bei Erwähnung der Plaketten, die der Hofrat gekauft hat, stellt der junge Mann jedesmal die gleich höhnische Frage: »Wie, die haben Sie auch gekauft?« Auch dann, als Baumgartner die teuerste Plakette nennt, die er zuletzt beim sympathischen Kunsthändler erstanden hat. Der Hofrat wendet sich nun zu seinem Begleiter um, der, ihn ohnehin an Körperlänge überragend, gespenstisch groß in die nächtliche Höhe wächst. Er meint, das spöttische Lächeln zu hören, als dieser ihn weiter fragt, ob er dem Händler tatsächlich tausend Kronen für die Fälschung gezahlt habe. Dann sei er wahrscheinlich auch der Käufer, der dem Schwindler auf ein anderes Paradestück hereingefallen sei. Hübner habe anfangs einen anderen Sammler in Verdacht gehabt, der zahlreiche Fälschungen besitze. Aber niemand wolle es wahr haben, jeder wittere hinter der wissenschaftlichen Feststellung Dr. Hübners nur eine Finte, um dem betreffenden Besitzer die Sammlung billig abzukaufen.

Baumgartner richtet die Gegenfrage an den jungen Mann, ob diese Vermutung wirklich so unberechtigt sei, und schämt sich gleich darauf seiner Bosheit, was ihn nur noch mehr gegen Dr. Hübners unerschütterliche Selbstsicherheit aufbringt. Für einen Augenblick taucht in seinem Bewußtsein der Gedanke auf, ihm an die Kehle zu springen und ihn zu erwürgen. Doch da spricht der junge Gelehrte, wie um ihn zu versöhnen, abermals den Wunsch aus, der Hofrat möge ihm seine Sammlung zeigen. Wiederum wehrt Baumgartner nervös ab und eilt ohne Abschiedsgruß davon.

Er ist noch nicht weit gekommen, als er Schritte hinter sich zu hören vermeint. Ganz deutlich glaubt er zu spüren, wie die Blicke des jungen Mannes seinen Nacken, seine Schultern, sein Rückgrat treffen. Er will laufen, aber irgend etwas lähmt seine Willenskraft; während er die Veränderungen seines eigenen Schattens beobachtet, liegt plötzlich ein zweiter Schatten daneben. Es ist ihm, als werde er von einer eisigen Hand im Genick gepackt, und nun hört er in seiner Nähe die Stimme Dr. Hübners, der

ihm versichert, daß sie den gleichen Weg haben. Der junge Mann bleibt dicht an seiner Seite, bis der Hofrat rasch in sein Haustor tritt. »Gute Nacht«, schallt es hinter ihm drein.

Baumgartner stürzt die Treppe hinauf, von dem Echo seiner eigenen Tritte gehetzt und genarrt, sperrt ängstlich die Türe hinter sich zu und läßt sich, in sein Arbeitszimmer gelangt, auf einen Sessel hinsinken. Schwindel erfaßt ihn; er hat die Empfindung, als schwebe der Sessel mit ihm höher und höher in die Luft . . . doch jetzt verkehrt sich die Bewegung in ihr Gegenteil, er sinkt immer tiefer in einen Abgrund . . . Als er ein Glas Kognak an die Lippen führen will, erblickt er sich selbst, bleich und verstört, im großen Wandspiegel. Vor diesem wiederholt er einige Male die Bewegung, wie er den Inhalt des Glases in den Mund stürzt.

Dann holt der Hofrat seine Plaketten herbei, schiebt die schlechten Exemplare mit der Gebärde, die er an Dr. Hübner so haßt, beiseite, stützt den Kopf in die Hände und überdenkt das Leben der letzten Wochen. Um der Plaketten willen hat er sich allen seinen Freunden und Bekannten entfremdet und nun stürzt auch diese große reiche Welt zusammen. Dr. Hübner ist schuld daran, der Schurke! Er hätte ihn erwürgen mögen.

Geht nicht die Tür? Und wieder hört er die Stimme Dr. Hübners, Bruchstücke aus irgend einem Gespräch des Gelehrten mit einem Händler. Jetzt spürt Baumgartner den jungen Mann dicht hinter sich . . . wenn er sich aufrichten wollte, würde er mit dem Kopf gegen ihn stoßen. Während er sich zu beruhigen sucht, daß dies alles nicht wahr sein könne, legt sich eine Hand vertraulich auf seine Schulter, die bekannte Stimme ertönt und verhöhnt sein Interesse am Plakettenstudium, das gewöhnliche, schäbige Philisterhabgier sei. Als die Stimme mit hämischem Lachen des Hofrats Plaketten als falsch bezeichnet, wird dieser grob und fragt den jungen Mann, ob er ihn vielleicht eingeladen habe, seine Sammlung anzuschauen, worauf die Stimme erwidert, daß der Hofrat es immer gewünscht habe, er habe sich nur nicht getraut, es auszusprechen. Baumgartner wirft dem unsichtbaren Gast vor, daß er ihm seine Plaketten nur verekeln wolle, um sie ihm für billiges Geld abzuschwindeln, ja daß er einen Diebstahl beabsichtige. »Ich stehle nicht,« hört er, »ich stelle nur fest.«

Der Hofrat gerät in immer größere Aufregung und droht, den jungen Mann hinauszuwerfen, den er jetzt dicht an seinen niedergekrümmten Schultern zu spüren glaubt. Immer näher kommt die fremde Stimme und fragt, wie er das machen wolle; »ich bin nicht umzubringen, ich bin die Wissenschaft«. Baumgartner stößt Beschimpfungen aus und duckt sich schreiend, wie um dem Angriff seines Gegners zu entgehen, der ihn beim Genick zu packen scheint. Zur Abwehr faßt er den Sessel und schwingt ihn in die Luft. Im Spiegel sieht er einen Sessel gegen sich erhoben, holt aus und will selbst einem Hieb ausweichen. Er taumelt und schlägt im Stürzen mit dem Kopf schwer gegen die Tischkante.

Versuchen wir die Einzelzüge und Vorgänge der namentlich gegen Schluß kunstvoll gesteigerten Erzählung in die Sprache der Libidotheorie zu übersetzen, ohne die Linien der Entwicklung über das halbwegs gesicherte Maß hinaus in die Tiefe zu führen. Die Aufteilung der Notwendigkeiten des Schicksals zwischen Anlage und Erleben, δαίμων und τύχη – wobei jener die bedeutsamere Rolle zufallen dürfte – mahnt uns, vorerst dem, was uns der

Dichter am Anfang über den Charakter seines Helden zu berichten weiß, unser Augenmerk zuzuwenden.

Die Beziehungen des Hofrats Baumgartner zur Frau – zur eigenen als auch zur Mutter und zum Weibe überhaupt – finden im ganzen Buch kaum eine flüchtige Andeutung, hingegen wird die pedantisch-gleichmäßige Lebensweise des kleinen, immer sehr sorgfältig gekleideten Herrn – an einer anderen Stelle ist von seinen tadellosen Handschuhen die Rede – betont, weshalb wir wohl berechtigt sind, aus diesen und anderen Gründen im Hofrat einen Vertreter jenes analerotischen Typus zu erblicken, dessen hervorstechende Züge Sparsamkeit, Ordentlichkeit, Eigensinn und Umständlichkeit sind. Ein Mann wie Baumgartner bleibt innerlich stets ein Hagestolz, vielleicht ist es daher gerade ein feiner Zug des Dichters, seinen Helden verwitwet und kinderlos sein zu lassen; denn ein Sohn hätte die Möglichkeit geboten, die unbewußte homosexuelle Libido, deren Vorstoß die Veranlassung zur Krankheit abgeben wird, auf sich zu ziehen.

In die Richtung der Analerotik deutet ferner in diesem Zusammenhang möglicherweise auch der Umstand, daß der Hofrat vor seiner Pensionierung im Finanzdienste tätig war: die Beschäftigung mit Ziffern und Geld ist nicht selten in unbewußten Komplexen verankert. Wenn es an einer Stelle der Erzählung (S. 11) heißt: »Mit Ämtern und Akten wollte Hofrat Baumgartner nichts mehr zu tun haben . . . Akten waren ihm einfach unerträglich, Formalitäten jeder Art verhaßt«, so weist wohl diese leidenschaftliche Ablehnung von Ämtern und Akten auf die Affektverkehrung eines homosexuellen Zwangsneurotikers hin, der sich zu seinen Vorgesetzten, Abbildern der Vater-Imago, feindlich einstellt und durch fremde Formalitäten nicht in der Ausübung seines eigenen Privatzeremoniells gestört sein will.

Nehmen wir noch als weitere charakteristische Eigenschaften des Analerotikers Baumgartner aus dem späteren Verlauf der Erzählung die Freude am System[1] vorweg, am gewissenhaften umständlichen Ordnen der Plakettensammlung und des Hofrats Beziehung zum typischen Kotsymbol, zum Geld, auf die im Zusammenhang mit dessen angeblichem Kunstinteresse noch zurückzukommen sein wird.

In die schwebenden Spannungen eines solchen Gemütszustandes tritt eines Tages ein an und für sich nicht allzu bedeutsames Ereignis, das den latenten Konflikt zur Aktualität entfesselt: Baumgartner macht eine kleine Erbschaft nach einem Jugendfreunde. Wir erraten wohl die Absicht des Dichters, wenn wir eine warme Freundschaft von sublimiertem homosexuellen Charakter zwischen dem Erblasser und dem Erben voraussetzen[2]. Mit der Trauer über den Liebesverlust

[1] Der Hang zur Systembildung kehrt in der Paranoia wieder.

[2] Nur nebenbei möchte ich hier eine Beobachtung von Jones (Über analerotische Charakterzüge. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, V., 1919, Heft 2) heranziehen, wonach im Unbewußten eine Symbolbrücke vom Kot

gerät aber die aus der Analerotik stammende Habgier des Hofrats in Widerstreit, die sich über den wertvollen Zuwachs an Besitz freut. Die Vorwürfe, die er sich deswegen macht und die auf die elterliche Kritik längst verdrängter infantil-sexueller Regungen zurückzuführen sein werden, äußern sich bei ihm als Schuldgefühl, als Angst, bei etwas Unrechtem ertappt zu werden; dieses Gefühl begleitet ihn regelmäßig bei seinen Besuchen in den Antiquitätenhandlungen.

Es ist auch gewiß kein Zufall, daß der Tod des Freundes bei Baumgartner Erinnerungen an die eigene Jugendzeit regressiv wiederbelebt. Als er vor dem Laden des zweiten Antiquitätenhändlers auf und ab schreitet und sich nicht entschließen kann einzutreten, empfindet er Ähnliches wie seinerzeit, da er als junger Mann vor der Tür eines Versatzamtes stand (S. 13). Und an einer späteren Stelle der Erzählung (S. 42) gedenkt er beim Lesen des Kataloges »ferner, ferner Jahre, da er – ein lesewütiger Gymnasiast – mit ähnlicher Ungeduld aufregende Indianergeschichten in sich hineingeschlungen hatte«.

Bevor die homosexuelle Libido des Hofrats gegenüber dem jungen Privatgelehrten paranoide Formen annimmt, wird die anale Quelle des Verfolgungswahnes zum Sammeleifer sublimiert, wenn auch diese Sublimierung infolge Andrängens der Libido nur unvollständig gelingt. Es ist nun ein feiner Zug des Dichters, daß er Baumgärtner anfangs noch zwischen homo- und heterosexuellem Fühlen schwanken läßt. Darauf deutet die Szene vor dem ersten Geschäft, in der der für die Symptomatologie der paranoiden Erkrankungen so charakteristische Beobachtungswahn bereits in Erscheinung tritt. Der Hofrat fühlt sich von einem Gesicht hinter dem grünen Vorhang der Glastür beobachtet und weiß nachher nicht, ob es das eines Mannes oder das einer Frau gewesen sei. »Und er ärgerte sich, der Gedanke daran beschäftigte ihn eine Weile viel mehr als die Plaketten« . . . (S. 12.)

Ich erinnere ferner an den bald nachher erfolgenden Ankauf des Damenporträts, das Baumgartner angeblich wegen einer F a m i l i e n-ä h n l i c h k e i t reizt und das mit den a l t v ä t e r i s c h e n Möbeln aus dem Nachlaß des Freundes harmoniert. Das Frauenbildnis gefällt ihm von Tag zu Tag besser und er sucht mit Sorgfalt als dazu passende Umgebung farbige Stiche aus dem v o r m ä r z l i c h e n Wien aus. Ein Gerühlston – die Dame aus dem alten Wien scheint

zum letzten Willen, zum Testament über die Idee der »Hinterlassenschaft« führt. Das letzte Geschenk des toten Freundes ist das gleiche wie das erste Geschenk des kleinen Kindes: der Kot. J o n e s, dem wir überhaupt eine treffliche Beschreibung analerotischer Charakterzüge verdanken, hat das Streben zu sammeln als sublimierte Erscheinungsform der Neigung zum »Behalten« erklärt. Nach seiner Ansicht sind die gesammelten Gegenstände fast durchwegs typische Kotsymbole. Vgl. zu dem Folgenden auch F e r e n c z i s Aufsatz: Zur Ontogenie des Geldinteresses. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. II., 1914. Heft 6.

irgendwie ein Ebenbild der Mutter zu sein — wird angeschlagen und nicht fortgeführt, was als ein kleiner künstlerischer Fehler wirkt, da das Interesse des Lesers für kurze Zeit in eine falsche Richtung gelenkt wird.

Das beim Hofrat nur zeitweise zurückgedrängte Interesse an den Plaketten nimmt nun wieder völlig Besitz von seinem Gemüte. Der Autor unterläßt es nicht, die libidinöse Unterströmung anzudeuten, die die Tätigkeit des Sammelns begleitet und von Baumgartner bald als störend und verwirrend, bald als lustvoll empfunden wird. Daß die Beschäftigung mit den Plaketten eine erotische Neueinstellung in sich schließt, geht klar aus folgenden Worten ⟨S. 34, 35⟩ hervor: »Der Hofrat fühlte unklar, daß mehr geschehen sei an diesem Tage. Eine Unruhe war in sein Leben gekommen. Der Kreis seiner Gedanken und Gewohnheiten war irgendwo undicht geworden, gerissen, durch die Lücke drängte Neues herein, Unbekanntes lockte über die Grenzen hinaus, die sich unbemerkt im Laufe seines geordneten, gleichmäßig geregelten Daseins um seine Interessen aufgebaut, sein Wollen und Wünschen in einen friedlichen Bezirk eingeschlossen hatten. Aber diese Unruhe war nicht quälend, sie war geladen mit frohen Erwartungen, sie verhieß neue Freuden und neue Kenntnisse.«

Die halluzinierte Stimme Dr. Hübners — eigentlich eine endopsychische Wahrnehmung des Unbewußten — spricht es geradezu aus, daß die Sammlertätigkeit Baumgartners durch den analerotischen und homosexuellen Komplex determiniert ist. »Mir wollen Sie einreden, Sie hätten wirkliches Interesse an dem Plakettenstudium gehabt? ... Aus Habgier ist Ihre Sammlung entstanden ... aus ganz gewöhnlicher, schäbiger Philisterhabgier«, heißt es an der einen Stelle ⟨S. 89⟩[1]. Und weiter ⟨S. 90⟩: »... hab ich dich vielleicht eingeladen, meine Sammlung anzuschauen?« — »Natürlich, Sie haben sich nur nicht getraut es auszusprechen ... Gewünscht haben Sie es immer.«

Man gewinnt überhaupt den Eindruck, daß das Sammelobjekt — in unserem Fall die Plakette — der Vermittlung zwischen dem Sammler und anderen Männern dient. Die Aufmerksamkeit, die der Hofrat den Gesichtern der Antiquitätenhändler zuwendet ⟨bei dem einen »hätte er gern gewußt, was hinter der Stirn dieses Menschen vorgehe« [S. 16], für den distinguiert und gebildet aussehenden Kunsthändler [S. 49] empfindet er warme Sympathie⟩, findet wohl so ihre Erklärung.

Aus diesem seelischen Zusammenhang heraus wird es auch wahrscheinlich, daß die beim Hofrat Baumgartner jählings auftretende Sorge um die Echtheit seiner Stücke, die Angst vor Fälschungen[2],

[1] Vgl. auch S. 54: »Baumgartner merkte gar nicht, daß der Gedanke an den Geldwert der Kunstwerke immer mehr Raum in seinen Überlegungen gewann, daß die Idee, bei solchen Käufen sei das von dem Freund hinterlassene Vermögen sogar gewinnbringend angewandt, wie eine Ranke an seinem Sammeleifer emporwucherte«.

[2] Der quälende Gedanke, daß die Plaketten vielleicht ⟨in bildlichem Sinn⟩ »Dreck« sind, scheint auch darauf hinzuweisen, daß ihre Bedeutung als Kotsymbol dem Hofrat bewußt wird.

die es ihm unmöglich macht, sich an den Plaketten unbekümmert um die Meinung anderer zu erfreuen, eigentlich nur seine homosexuelle Enttäuschung widerspiegelt.

Wir haben gehört, daß an einer bestimmten Stelle der Erzählung das scheinbar sachliche Interesse Baumgartners für die Plaketten von seiner ambivalenten Gefühlseinstellung zum jungen Gelehrten fast völlig aufgesogen wird. Dies steht im Einklang mit der von der Psychoanalyse auch anderwärts[1] festgestellten Beziehung zwischen Analerotik und Verfolgungswahn und leitet zum Problem der Paranoia[2] und des Narzißmus über, die beide in unserer Erzählung eine interessante Behandlung erfahren.

Was die psychoanalytische Paranoialehre betrifft, begnüge ich mich, daran zu erinnern, daß von Freud[3] als Anlaß der Erkrankung das Auftreten einer femininen (passiv-homosexuellen) Wunschphantasie angenommen wird, gegen die sich beim Kranken ein intensiver Widerstand erhebt. Der Abwehrkampf wählt die Form des Verfolgungswahnes. Der Ersehnte, der im Grunde auf den Vater, das Urbild jeder ambivalenten Einstellung, zurückweist, kehrt im Wahne larviert als Verfolger zurück, d. h. was als Liebe verdrängt war, erscheint als Haß wieder, der projiziert wird und den Inhalt des Verfolgungswahnes darstellt.

Der für die Paranoia charakteristische Größenwahn entspricht der narzißtischen Objektwahl, die die Zumutung der homosexuellen Wunschphantasie, den Mann zu lieben, radikal ablehnt. Es hat also eine Regression der sublimierten Homosexualität bis zum Narzißmus stattgefunden.

Allein vom Narzißmus des Helden aus läßt sich die rätselhafte Figur des jungen Privatgelehrten deuten, dessen hochmütiges, grausames Lächeln an den mythischen Narkissos oder an den modernen Narziß Dorian Gray erinnert. Dr. Hübner ist das narzißtische Ichideal, ist ein Doppelgänger[4] des Hofrates. Und zugleich vertritt der insgeheim geliebte Verfolger auch den Vater.

Wir sagten schon, daß Baumgartner sich in einem Alter befindet, wo die Furcht vor dem Altwerden[5], die Angst, überholt zu werden, der Wunsch, immer jung zu bleiben, das tiefste Problem des Ichs bildet. Dieses Ich, richtiger: das Stück Narzißmus sträubt

---

[1] Siehe namentlich J. H. W. van Ophujsen: Über die Quelle der Empfindung des Verfolgtwerdens (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. VI., 1920, Heft 1) und Aug. Stärcke: Die Umkehrung des Libidovorzeichens beim Verfolgungswahn. (Ebenda, V., 1919, Heft 4.)

[2] Wobei ich es dahingestellt sein lasse, ob es sich um eine reine Paranoia oder eine paranoide Form der Dementia praecox (Dementia paranoides) handelt.

[3] Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, III., 1911, Heft 1.

[4] Zum Problem des Doppelgängers vergleiche die grundlegende Arbeit von O. Rank: Der Doppelgänger. (Imago. III., 1914, Heft 2.)

[5] Mit diesem Motiv steht der Geldkomplex in keinem zufälligen Zusammenhang.

sich gegen seine Bedrohung durch die Todesvorstellung und produziert als Abwehrphänomen den die narzißtische Selbstliebe verkörpernden Doppelgänger, in dem doch auch die ursprünglich abgewehrte Todesvorstellung wiederkehrt, da dieser namentlich im Aberglauben als Todesbote erscheint. Der Doppelgänger erweist sich nach Rank[1] als funktionaler Ausdruck der psychologischen Tatsache, daß das zum eigenen Ich erotisch eingestellte Individuum von einer bestimmten Phase seiner narzißtisch geliebten Ichentwicklung nicht loskommen kann; der Doppelgänger erhält die Deutung eines Stückes unabstreifbarer Vergangenheit. Die Freundschaft mit jungen Männern sucht diese erotische Verliebtheit in das eigene jugendliche Ebenbild zu realisieren[2]. Da der Narziß seinem Ich ambivalent gegenübersteht, entladen sich die abwehrenden Gefühle an seinem Doppelgänger als Furcht und Haß; nur dies ermöglicht ihm die erotische Einstellung zum eigenen Ich. Der bisweilen auftretende Impuls, den Doppelgänger zu töten, um sich vor den Verfolgungen durch sein Ich endgültig zu schützen, ist eigentlich ein Suizidversuch auf fremde Kosten, ein Versuch, die aus der Bedrohung des Narzißmus resultierende Todesangst durch Vernichtung seines Ichphantoms zu beseitigen.

In den Abwehrmechanismus des Narzißmus fügt sich auch die Paranoia ein. Auf Grund der Einsicht, daß die Verfolger des Kranken regelmäßig den ursprünglich geliebten Personen (oder deren Ersatzfiguren) entsprechen, läßt sich zeigen, daß der Hauptverfolger eigentlich das eigene Ich ist, die ehemals geliebteste Person, gegen die sich nun die Abwehr richtet. Die für die Paranoia charakteristischen »Stimmen« sprechen nur die eigenen Gedanken des Urbildes aus; dieses glaubt, sich selbst reden zu hören, sein innerstes Denken als Sprechen von außen zu vernehmen.

Kehren wir nun zum Inhalte unserer Erzählung wieder zurück, so braucht nur an den letzten Spaziergang des Hofrats mit dem jungen Mann erinnert werden, um die Doppelgängernatur Dr. Hübners deutlich erkennen zu lassen. Er hält immer gleichen Schritt mit Baumgartner, paßt sich seinem Tempo an, sein Schatten liegt neben dem des Hofrats und zuletzt erscheint er diesem als verfolgendes Spiegelbild[3].

Auch die Prüfungsphantasie, in der der alte und der junge Mann die Rollen vertauscht haben, bestätigt, daß Dr. Hübner nur ein idealisiertes Erinnerungsbild der Jugendjahre des Hofrats darstellt; Baumgartner war sicherlich auch einmal ein Ehrgeiziger, der Erfolge auf geistigem Gebiete anstrebte und Überlegenheitsgefühle seinen Freunden gegenüber empfand. Die ambivalente Gefühlsein-

---

[1] l. c.

[2] Bedeutung der narzißtischen Objektwahl für die Homosexualität des Mannes.

[3] In der Bedrohung durch das (verhaßte) eigene Spiegelbild äußert sich das Übermächtigwerden des abgewehrten eigenen Ichs. Die Beobachtung der eigenen Bewegungen beim Trinken vor dem Spiegel (S. 85) hat auch ausgesprochen narzißtischen Charakter.

stellung des Hofrats zum jungen Gelehrten findet im Narzißmus ebenso ihre teilweise Erklärung wie der im Bewußtsein Baumgartners auftauchende Wunsch, dem jungen Mann an die Kehle zu springen und ihn zu erwürgen[1]. Schließlich sei auf das Walten der psychischen Instanz[2] verwiesen, die mit dem Klang von Dr. Hübners Stimme Baumgartners verdrängte Gedanken zum Ausdruck bringt.

Wie verträgt sich aber mit dieser Auffassung die Deutung des jungen Kunstgelehrten als Vaterfigur, für die eine Reihe von typischen Zügen herangezogen werden kann? Wir meinen, daß es dem Hofrat nur teilweise gelungen ist, die homosexuelle Libido regressiv zur Bildung des narzißtischen Ichideals heranzuziehen, daß jedoch ein Stück dieser Erotik bei dem ersten männlichen Liebesobjekt, dem Vater, verblieben ist. Die primäre Bedeutung Dr. Hübners ist jedenfalls die narzißtische, da die gleichgeschlechtliche Liebeswahl ursprünglich in icherotischer Einstellung nach dem eigenen Ebenbilde erfolgte. In dem feindseligen Verhalten Baumgartners zum jungen Gelehrten äußert sich also nicht nur die Abwehr gegen den Narzißmus, sondern auch das Sträuben des Paranoikers gegen alle homosexuellen Einflüsse.

Dafür, daß in unserer Erzählung das Benehmen des Hofrats gegenüber Dr. Hübner von verdrängten homosexuellen Wünschen, die einstmals dem Vater galten, bestimmt wird, finden sich so viele offenkundige Anzeichen, daß ich mich bloß auf einige Beispiele beschränke. Seit der ersten Begegnung im Museum empfindet Hofrat Baumgartner dem jungen Mann gegenüber Insuffizienzgefühle, in seinem Minderwertigkeitswahn benimmt er sich wie ein Kind gegen seinen Vater: er kommt sich hilflos und unwissend vor, glaubt sich beständig vom anderen verspottet und verhöhnt, ihm imponiert die unbeirrbare Selbstsicherheit Hübners, den er für unbarmherzig und teilnahmslos gegenüber seinen Freuden und Schmerzen hält. Als ein weiterer Zug, der diese Gefühlskonstellation begünstigt, kommt der Unterschied der Körperlänge in Betracht: der Hofrat ist von kleiner Gestalt, Dr. Hübner überragt ihn an Größe weitaus. Die Prüfungsphantasie mit dem jungen Kunstgelehrten als strengem Examinator läßt ebenfalls in unzweideutiger Weise dessen Vaterrolle erkennen. Die Wissenschaft, die Hübner in den Augen des Hofrats verkörpert, repräsentiert ja auch das dem Kinde vorenthaltene Wissen um sexuelle Dinge. Die für das Verhalten zum Vater typische ambivalente Einstellung unseres Helden wurde bereits hervorgehoben. Er flieht vor Hübner und fühlt sich doch wie unter einem hypnotischen Zwang zu ihm hingezogen, sucht um jeden Preis Gelegenheiten herbeizuführen, mit ihm zusammenzutreffen. Das in der Verdrängung erhaltene positive Gefühl offenbart sich bei Baum-

[1] Der im Gefolge der Analerotik auftretende Sadismus ist auch an diesem Wunsche beteiligt.

[2] Der damit zusammenhängende Beachtungswahn tritt beim Hofrat schon am Anfang der Erzählung — als er vor dem ersten Geschäfte stehen bleibt — zutage.

gartner als Angst, als Angst vor dem Doppelgänger und Angst vor sich selber. Der in ihm wirksame Konflikt macht es begreiflich, daß er in Gegenwart des jungen Mannes verlegen und verwirrt wird.

Das auslösende Moment für den Ausbruch des Verfolgungswahnes mit seinen somatischen Halluzinationen ist der am Schlusse der Erzählung geschilderte Spaziergang des Hofrates in Gesellschaft des jungen Gelehrten, bei dem jenen neuerlich die fixe Idee befällt, daß er den Händlern lauter Fälschungen abgekauft habe[1] (homosexuelle Enttäuschung). Als der junge Mann — scheinbar um Baumgartner zu versöhnen — diesen ersucht, ihm seine Sammlung zu zeigen, empfindet der Hofrat diese Bitte geradezu wie — einen sexuellen Angriff[2] von hinten und flüchtet. Hier bricht nun der Wahn aus, daß der junge Mann ihm folge. »Er spürte seine Blicke im Rücken«, heißt es unzweideutig in der Erzählung (S. 81), »spürte, wie sie auf seinen Nacken trafen, auf seine Schultern, auf sein Rückgrat . . .« Gehörshalluzinationen, in die typische höhnende Stimme übergehend, täuschen ihm die Anwesenheit Dr. Hübners vor.

Für die Bedrohung durch die gleichgeschlechtliche Libido sind zwei weitere Stellen kennzeichnend, an denen von einer Verkehrung ins Gegenteil die Rede ist. Nachdem der Hofrat in sein Arbeitszimmer gestürzt ist und sich auf einen Sessel niedergelassen hat, ist es ihm, als schwebe der Sessel mit ihm höher und höher in die Luft . . . aber jetzt verkehrt sich die Bewegung in ihr Gegenteil und er sinkt mit einem Schwindelgefühl in einen unabsehbaren Abgrund. In einem späteren Augenblick hört er mit dem Klang von Dr. Hübners Stimme die Worte: »Drehen Sie sie (sc. die Plakette) doch um . . . Sehen Sie: hier . . . sie ist von hinten mit Metall ausgegossen . . . schwer gemacht«[3].

Je stärker im Unbewußten Baumgartners sich nun der Wunsch nach der analen libidinösen Gewalttat regt, desto heftiger empfindet

---

[1] Infolge Vorstoßes der homosexuellen Libido werden die Sublimierungen rückgängig gemacht. Als Abwehrreaktion droht die Regression von der objektliebenden Einstellung zum infantilen narzißtischen Beharren bei der Analerotik.

[2] Die Wirkung der bereits beim ersten Gespräch mit Baumgartner an diesen gerichteten Bitte Hübners charakterisiert der Autor folgendermaßen (S. 58): ». . . und (sc. der Hofrat) war wiederum froh, den ersten Angriff — anders empfand er es nicht — abgewehrt zu haben«.

Baumgartner muß seine homosexuelle Libido mit negativem Vorzeichen in Form von grobem Benehmen und Beschimpfungen betätigen, wodurch sie ihm selber unkenntlich bleibt.

[3] Übrigens enthalten die Worte: ›Vertauschte Rollen, vertauschte Rollen‹, die der Hofrat bei der Prüfungsphantasie im Ohre hat, ebenfalls eine unzweideutige Anspielung auf die Homosexualität. Die Beschäftigung mit der Kehrseite der Dinge ist auch ein analerotischer Zug. Eine zweite Bemerkung der höhnenden Stimme, die sich scheinbar auf die Plaketten bezieht, klingt wie aus einem andern, groberotischen Zusammenhang heraus: »In Ottakring draußen können Sie zuschauen, wie das Zeug gemacht wird.«

er im Bewußtsein Angst vor der angeblichen Bedrohung durch Dr. Hübner, dessen unnahbare Vatergestalt an einer Stelle (S. 91) geradezu mit der Personifikation der Wissenschaft verschmilzt. Auf dem Höhepunkte des Anfalls, bevor Baumgartner sein eigenes Spiegelbild für seinen Verfolger hält und gegen dieses losgeht, gerät er in ein wahres Schimpfdelir, auch die typische Wortspielerei[1] fehlt nicht in dem vom Dichter gezeichneten Krankheitsbilde.

Wenn der Hofrat am Schluß in pathologischer Angst vor dem verfolgenden Spiegelmenschen zusammenstürzt und sich dabei mit voller Wucht an der Tischkante verletzt, so ist ein solches Geschehen künstlerisch dem Tode des Helden gleichzuhalten, der in Gestalt des Selbstmordes — auf dem Umweg der Tötung des lästigen Verfolgers — ein übereinstimmendes Endmotiv der Doppelgängererzählungen bildet. Freilich knüpft die Katastrophe dort meistens an die Rivalität in der Liebe um ein Weib an, während in unserem Falle, entsprechend der psychoanalytischen Aufklärung der Paranoia, der primitive Narzißmus des Helden durch die Todesvorstellung und den stürmischen Durchbruch der homosexuellen Libido bedroht erscheint. Das aus dem Spiegelbild entgegentretende Ichphantom ist zugleich eine Verkörperung des Todes[2], wie ja auch wir den Tod als toten Menschen, als (fleischloses) Ebenbild unseres Ichs darzustellen pflegen[3].

Indem wir die mit intuitiver Kenntnis des Unbewußten durchgeführte Charakterstudie eines Dichters, die an keiner Stelle wie die Exemplifikation irgend einer psychiatrischen oder neurologischen Theorie wirkt, gleich einer Krankengeschichte — etwa wie Freud die Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken« des Senatspräsidenten Schreber[4] — analysiert haben, sind wir nicht nur zu bemerkenswerten Bestätigungen der psychoanalytischen Paranoialehre, soweit sie gesichert erscheint, gelangt, sondern dürfen endlich auch im Hinblick auf die eigentümliche Behandlung, die der Verfolgungswahn des Helden im Zusammenhang mit seiner Sammelleidenschaft beim Autor erfährt,

[1] (S. 90) »Ich stehle nicht«, hörte er, »ich stelle nur fest ...« »Stehle ... stelle fest ... stehle ... stelle fest ... stehle ... stelle fest ... Wortspielerei ... Wortspielerei ... Lächerlich aufgeblasener Narr du ... Ich werde dich hinauswerfen ...«

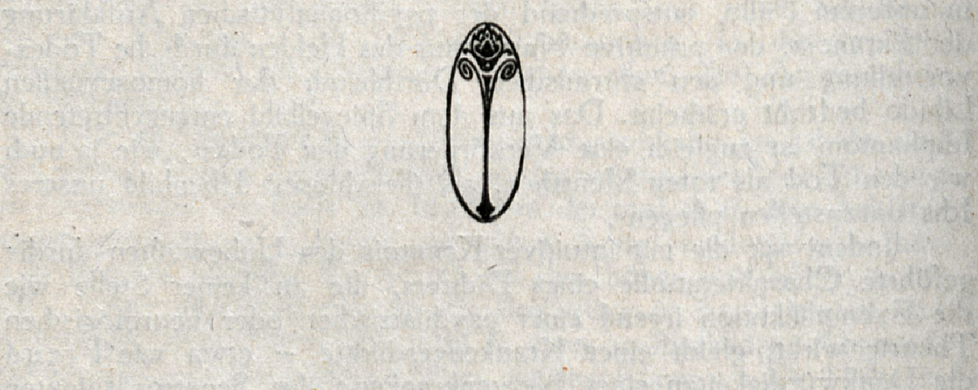
[2] »Ich bin auch nicht umzubringen«, sagt die fremde Stimme. Nicht umzubringen ist — der Tod. Die eisig-eisernen Finger, die sich um das Genick des Hofrats klammern, verraten gleichfalls die Zugehörigkeit zu diesem Vorstellungskreis.

[3] In diesem Zusammenhang sei auf die Novelle von Thomas Mann »Der Tod in Venedig« (1913) hingewiesen, die einen verwandten Stoff behandelt und in feinsinniger Weise bereits durch H. Sachs (»Das Thema Tod«, Imago, III. 1914, Heft 5) analysiert worden ist. Dieser unterzieht die beiden Leitmotive: Tod und Liebe, einer eingehenden Betrachtung, unterläßt es aber aufzuzeigen, wie Thema und Gegenthema im Narzißmus des Schriftstellers Aschenbach ihre Erklärung finden. Der sohneslose Fünfziger verwandelt sich nicht nur in einer charakteristischen Spiegelszene in den alten Stutzer von Pola, der eine Inkarnation des Todes darstellt, sondern liebt auch in dem polnischen Knaben die ideale Sohnesgestalt, also sich selbst.

[4] Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia usw., l. c.

einen Schritt weiter ins Dunkel der Entwicklungsgeschichte der Libido tun und die bereits von anderer Seite[1] angeregte Frage neuerlich aufwerfen: ob nicht die Empfindung des Verfolgtwerdens aus dem analen Komplexe abzuleiten ist und die Ambivalenz des in seiner Bedeutung noch immer nicht voll gewürdigten Narzißmus — so wie sie in pathologischer Übertreibung als Größen- und Kleinheitswahn auftritt — auf die primitive abwechselnd positive und negative Betonung der analen Empfindung letzten Endes zurückgeht.

[1] A. Stärcke, l. c., und J. H. W. van Ophujsen, l. c.



Literatur.

Internationale Psychoanalytische Bibliothek.

Nr. 4: Dr. OTTO RANK: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung.

Nr. 5: Dr. THEODOR REIK: Probleme der Religionspsychologie. I. Teil: Das Ritual. Mit einer Vorrede von Prof. Dr. S. Freud.

Nr. 6: Dr. GÉZA RÓHEIM: Spiegelzauber.

Nr. 7: Dr. EDUARD HITSCHMANN: Gottfried Keller.

Nr. 8: Dr. O. PFISTER: Zum Kampf um die Psychoanalyse.

Nr. 9: AUREL KOLNAI: Psychoanalyse und Soziologie.

(Alle im Internationalen Psychoanalytischen Verlag, Leipzig — Wien — Zürich.)

Die Internationale Psychoanalytische Bibliothek, durch deren Gründung eine Sammlung von wichtigen, d. h. einen wissenschaftlichen Fortschritt auf dem Gebiete der Psychoanalyse bedeutenden Publikationen geschaffen wurde, umschließt sowohl ärztliche als geisteswissenschaftliche Werke. Unter den bisher erschienenen zehn Bänden können sechs zu der letzteren Gruppe gerechnet werden. Es ist kein Zufall, daß die in diesen Werken behandelten Probleme jenen Geisteswissenschaften angehören, deren Vertreter nun mit steigender Aufmerksamkeit den analytischen Forschungen folgen. Diese Publikationen sind aber zweifellos geeignet, nicht nur das Interesse der Fachgelehrten, sondern auch die stärkste Anteilnahme aller Gebildeten zu erwecken, zeigen sie doch die Fruchtbarkeit der analytischen Betrachtungsweise gerade in der Bearbeitung solcher Fragen, die sich bisher einer Lösung mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln entzogen. Auf dem Boden der durch die Analyse gezeigten Tatsachen stehend, vergessen diese Untersuchungen auch nie, daß die in ihnen entwickelten Theorien immer wieder durch die Erfahrungen, welche die analytische Erforschung des Seelenlebens uns liefert, verifiziert werden. So verlieren sie niemals den Zusammenhang mit dem Leben, indem sie zeigen, daß aus denselben verborgen wirkenden Kräften die Menschen ihr Elend und ihr Glück, neurotische Symptome, künstlerische, philosophische und wissenschaftliche Leistungen schöpfen und daß die eine Triebmelodie, wenn auch von den mannigfaltigsten Obertönen begleitet, das Schicksal der Menschen beherrscht.

Die analytische Erforschung des Traumes, die sich als die wertvollste Quelle von Aufschlüssen über das psychische Geschehen erwies, hatte bald den Versuch gerechtfertigt erscheinen lassen, das in der Struktur und den seelischen Mechanismen ähnliche Phänomen des Mythus analytisch zu untersuchen. Das Hauptverdienst auf diesem Gebiete gebührt unstreitig Rank (Nr. 4), dessen auf die Mythenforschung bezüglichen Arbeiten nun um neue vermehrt gesammelt vorliegen. Man kann, wenn man die Aufsätze miteinander vergleicht, leicht erkennen, welche Wege der Autor gegangen ist. Die ubiquitäre Symbolik und das rein Inhaltliche der Mythen tritt später bei ihm immer mehr zurück; die Rolle, welche die Mythen in der Kulturentwicklung der Menschheit spielen, wird immer mehr betont: die beiden letzten Arbeiten Ranks zeigen trotz mancher fragwürdiger Züge die analytische Mythen-

forschung auf einem Höhepunkte, der auch dann feststeht, wenn nachprüfende Belastungsproben ergeben, daß sich die von ihm geschlagene Brücke vom Märchen zu der jeweiligen psychologischen und kulturellen Situation, der es seinen Vermutungen nach seine Entstehung und Umwandlung verdankt, nicht als genug tragfähig erweist. Der Mythus als Produktion der Massenpsyche hat nicht nur den Traum zum Pendant im individuellen Seelenleben; manchen Menschen ist es gegeben, ihre Tagträume des egoistischen Charakters zu entkleiden, sie zu objektivieren und durch ihre Ausgestaltung die Gemeinschaft zu erfreuen. Es sind die Dichter. Hitschmann (Nr. 7) hat einen der großen deutschen Erzähler gewählt, um in der Darstellung seines Lebens und Schaffens, von analytischen Gesichtspunkten ausgehend, zu zeigen, wie tiefgehend Kindereindrücke bei Gottfried Keller gewirkt haben und welche hervorragende Bedeutung bestimmten Tendenzen und deren Hemmungen im Liebesleben für die künstlerische Stoffwahl und Gestaltung zukommt. Ist des Dichters Werk so die Spiegelung seines Ichs, seiner Selbstliebe und seiner Liebe zu anderen und zur Welt, so zeigt auch jeder von uns eine besondere, die Aufmerksamkeit des Psychologen erweckende Einstellung, die, einem frühinfantilen Libidostadium entstammend, in der Analyse als narzißtische bezeichnet wurde. Den Wirkungen, Ersatzleistungen, Verschiebungen und Reaktionsleistungen des Narzißmus im Völkerleben geht Róheim (Nr. 6) nach, indem er die Spiegelriten einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Lust und Verbot der Selbstspiegelung als Ausdruck narzißtischer Strebungen kommen in den zahlreichen Riten und Gebräuchen, deren Zeugnisse Róheim gesammelt hat, zum klaren Ausdruck. Was von der Wissenschaft als Aberglaube bezeichnet wird, kann unter glücklicheren Umständen durch den consensus omnium und in mehr oder minder sublimierter Form Geltung und hohe Wertung in der menschlichen Gemeinschaft erlangen; es wird zum Bestandteil der Religion und lebt so als von den sozialen Mächten sanktionierte vornehmste Art Aberglaube fort, in die Tiefen wirkend. Aber auch so hoch gestiegen, zur gewaltigsten sozialen Institution geworden, kann der Ritus seine Abkunft aus dem Triebleben nicht verleugnen und seine analytische Untersuchung, die der Referent (Nr. 5) an einzelnen repräsentativen Beispielen durchführt, zeigt immer wieder die Wiederkehr verdrängter Regungen in ihrer Absicht und Formung sowie im Erfolg. Dabei geht die Gemeinsamkeit unbewußter seelischer Tendenzen über die angeblich so wichtigen Differenzen von Nation und Rasse hinweg; mag es sich um Australneger oder Semiten, Indianer oder Mongolen handeln — »von Harz bis Hellas lauter Vettern«. Der Referent bemüht sich, die entscheidenden Wirkungen seelischer Tiefenmächte im Aufbau und in der Ausgestaltung der Riten primitiver Völker ebenso wie in den religiösen Zeremonien hochkultivierter Stämme darzustellen. Die Zeremonialreligion des Judentums erscheint, so betrachtet, als Ausdruck derselben Tendenzen auf denselben seelischen Voraussetzungen basierend, denselben unbewußten Zielen zustrebend, wie die der Nachbarvölker, nur durch besondere Schicksale des Volkes in andere Richtungen gedrängt. Referent glaubt am Beispiele eines uralten Ritus gezeigt zu haben, wie ein aus dem untergegangenen Totemismus stammender Gebrauch sich bis in das modernste Zeremoniell wenig verändert, nur seinem ursprünglichen Sinn entfremdet, fortsetzt. In der Analyse der Religion wurde immer klarer, welche Bedeutung den Beziehungen des Kindes und des Erwachsenen, in deren Unbewußten ein Stück ihrer Kindheit weiterlebt, zu seinem Vater und dessen Revenants zukommt. Eine ähnliche Rolle spielt dieses Verhältnis in der Entwicklung der großen sozialen Bewegungen, die unsere Zeit beherrschen; tritt dort die positive Einstellung in den Vordergrund, so hier mehr die negative. In einer programmatischen Schrift zeigt Kolnai (Nr. 9), welche Bedeutung die Psychoanalyse für die tiefere psychologische Erkenntnis sozialer Probleme besitzt, indem er die Massenbewegungen des Bolschewismus, Anarcho-Kommunismus etc. auf ihre unbewußten Wurzeln zurückführt und darzustellen versucht, welche psychischen Faktoren in den sozialen Bestrebungen unerkannt und doch treibend die Entwicklung beeinflußten. Die neuen Wege, die Kolnai für die soziologische Betrachtung sucht, sind durch die große Bedeutung, die er der Psychoanalyse in der wissenschaftlichen Erfassung der seelischen Seiten der Probleme zuschreibt, gekennzeichnet. Pfisters reichhaltiges Buch (Nr. 8) führt uns wieder zu einzelnen Fragen zurück, deren theoretische und praktische Bedeutsamkeit zeigt,

daß der »Kampf um die Psychoanalyse« nun in ein neues Stadium getreten ist. Seine Untersuchung der Psychoanalyse als psychologischer Methode und die Arbeiten, in denen er in der Folge die Fruchtbarkeit dieser Methode bei verschiedenen Fragen des individuellen und kollektiven Seelenlebens (Entstehung der künstlerischen Inspiration, Psychologie des Krieges und Friedens, Psychologie des hysterischen Madonnenkultes, psychoanalytische Behandlung verwahrloster Kinder etc.) beweist, gipfelt in einer Ansicht über die Psychoanalyse als über ein Stück Weltanschauung, die, wenn auch nicht in allen Punkten einwandfrei, doch hohes Interesse beanspruchen darf.

Eine eingehendere Besprechung der einzelnen Werke darf der Referent hier um so eher unterlassen, als der eben erscheinende »Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse in den Jahren 1914—1919«[1] diese Publikationen ausführlich würdigen wird. Hier handelte es sich vielmehr darum, zu zeigen, wie die Analyse auf den verschiedenartigen Gebieten Fragen zu lösen und neue, bisher nicht gesehene aufwerfen kann, wie ertragreich ihre Methoden für Ästhetik, Kunst- und Kulturgeschichte, Folklore, Soziologie, Religionswissenschaft, Mythenforschung zu werden versprechen. Denn bei aller Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit der Themen bleibt das Verbindende das Instrument, das hier gehandhabt wird, die Analyse. Gerade darin aber liegt der Reiz der neuen Psychoanalytischen Bibliothek: in ihrem Studium glaubt man ein Orchester zu hören, das die verschiedenartigsten Individualitäten vereinigt und sie, jede nach ihrer Art und auf verschiedenen Wegen, doch dem einen Ziele zustreben läßt. Ihre wissenschaftliche Bedeutung aber liegt zweifellos darin, daß sie die Leser zwingt, die Wirksamkeit unbewußter psychischer Vorgänge auf so disparaten Gebieten des Geisteslebens besser zu würdigen. Wenn nach einem schönen Worte Le Bons Wissenschaft nur eine sehr gemilderte Form der allgemeinen Unwissenheit ist, so darf doch solche Bescheidenheit nicht zur Resignation werden. Neue Methoden und Mittel der wissenschaftlichen Forschung, wie sie gerade die Psychoanalyse den Vertretern der einzelnen Disziplinen bieten, geben die Möglichkeit, das »Ignorabimus« an bestimmter Stelle aufzugeben und ihm wenigstens einen neuen Platz einzuräumen, der den alten weit hinter sich läßt.

Th. Reik.

Religionswissenschaft.

TRAUGOTT KONSTANTIN ÖSTERREICH: Einführung in die Religionspsychologie. Berlin 1917, Ernst Mittler.

Das Buch des Tübinger Professors ist aus akademischen Vorträgen über Religionspsychologie hervorgegangen. Nachdem Österreich das Wesen der Religionspsychologie kurz besprochen hat, behandelt er im Hauptteil »Die Formen der Offenbarung« Visionen, Glossolalie, Inspirationszustände und seelische Innenoffenbarungen. Ein dritter kurzer Abschnitt ist den Entwicklungsstufen der Religiosität gewidmet. Der Schluß wird durch eine Betrachtung über »parapsychologische Zukunftsprobleme der Religionspsychologie« gebildet, die in den Psychical Research, wie sie James, Richet, Flournoy, Dürr und Dessoir befürworten, eine heuristische Methode von Wert erblickt. Die Psychoanalyse ist nur durch Pfisters Glossolaliearbeit in der kritischen Übersicht vertreten. Hat sich der Autor hier noch Zurückhaltung im Urteil auferlegt, so hat er später (»Vossische Zeitung« 1920) solche Schranken fallen gelassen und die Totemtheorie Freuds durch einige forciert burschikose Späße ad absurdum führen wollen. Gegenüber solcher kritischen Haltung wollen wir loyal anerkennen, daß sein eigenes Buch durch leichtfaßliche Diktion, gutgewählte Zitate und reiche Literaturangaben ausgezeichnet ist und für die intellektuell anspruchsloseren seiner Studenten als eine vorzügliche Einführung in die Probleme der Religionspsychologie gelten darf.

Th. Reik.

[1] Im Internationalen Psychoanalytischen Verlag.

FRANZ BOLL (Heidelberg): Oknos. (Leipzig und Berlin 1918, Archiv für Religionswissenschaft. 19. Band, S. 151 ff.)

Die mythische Gestalt von Oknos, dem »Zauderer«, der hilflos versonnen dasitzt, nach einer anderen Variante ein Seil flicht, während die neben ihm stehende Eselin auf der anderen Seite das Seil wieder wegfrißt, ist neben Sisyphus und Tantalos und den Danaiden wohl die bemerkenswerteste Unterweltgestalt. Wilamowitz sah in ihm einen Hamlet, den Büßer »des Mangels an sittlichem Mute, zu tun, was man für recht hält«. Rohde sah im fruchtlosen Bemühen des Oknos »eine Parodie, halb scherzhaft, halb wehmütig, auf jene homerischen Gestalten des Sisyphos und Tantalos, ein kleinbürgerliches Gegenstück zu jener homerischen Aristokratie der Götterfeinde«. Dem Verfasser erscheint die Geschichte und ihre Versetzung in die Unterwelt »die evidente Spiegelung einer Traumphantasie, die wohl zu den allerhäufigsten gehören mag und jedem aus eigener Erfahrung bekannt sein wird. Man pflegt sie den Behinderungstraum zu nennen. Wir befinden uns in irgend einer Situation, wo es zu handeln gilt: wir sind uns dessen bewußt und doch stehen wir müßig und hilflos . . . usw.«

Aus der neueren Literatur zitiert der Verfasser als Beispiel eines »Behinderungstraumes« den Traum in Jeremias Gotthelfs »Uli der Knecht« am Anfang des achten Kapitels. Bei den Alten ist bei Homer des Hektors grauenhaftes Rennen um sein Leben dem Traume verglichen. (Ilias XXII, 199: ὡς δ'ἐν ὀνείρῳ . . . usw.) Virgil übernimmt den Vergleich und steigert ihn:

> Ac velut in somnis, oculos ubi languida pressit nocte quies, nequiquam avidos extendere cursus velle videmur et in mediis conatibus aegri succidimus, non lingua valet, non corpore notae sufficiunt vires, nec vox aut verba sequuntur: sic . . . usw.

Eine Bestätigung dafür, daß die Gestalt des Oknos »aus der Erfahrung im gebundenen Leben im Traume« geschaffen und in die Unterwelt versetzt ist, sieht der Verfasser auch in einer indischen Parallelgestalt: in den indischen Jatakas erscheint der unglückselige Seilflechter als das siebente Traumbild des Königs der Koçala.

In der Kenntnis der Literatur der Traumpsychologie ist der Verfasser bis Volkelt, Scherner und Laistner gelangt.

A. J. Storfer.

LUDWIG WEINER: Altgriechischer Baumkultus. Untersuchungen. Leipzig 1919, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Die kleine Broschüre enthält mehr als der Titel verrät. Sie versucht nachzuweisen, daß die Bedeutung des Kranzeslaubes und der hohe Wert, den die Alten ihm beigelegt haben, im letzten Grunde auf den Dienst der Erdgottheit zurückzuführen ist und zeigt die Rolle der Baumverehrung in Kult und Ritus der antiken Hellas. Dem Analytiker werden bei der Lektüre zahlreiche Anregungen zuströmen, die sich sowohl auf den Baumtotemismus als auch auf allgemeinere Fragen der Religionspsychologie beziehen. Der Autor hat es verstanden, uns zu zeigen, wie Eichenlaub und Lorbeerkranz, Kotinoszweig und Olivenreis, die im Ritual der hellenischen Heiligtümer eine bedeutsame Rolle spielen, zu Sinnbildern der höchsten Ziele des Menschengeschlechtes geworden sind. Das materialreiche, sachlich geschriebene Buch ist für den Religionshistoriker und -psychologen interessant.

Th. Reik.

Dr. S. A. HORODETZKY: Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus. Bern und Leipzig 1920, Verlag Ernst Bircher.

Alle Blicke sind heute auf die Kämpfe gerichtet, in denen die durch den Vertrag von Versailles geschaffenen Randstaaten an der Ostgrenze der ehemaligen Zentralmächte für ihre Unabhängigkeit zu Felde ziehen und von deren Ausgang wohl

nicht nur ihr Schicksal, sondern das von ganz Europa bestimmt wird. Unzweifelhaft handelt es sich dabei nicht nur um Gleichgewichtsschwankungen, denen jeder neugeschaffene Staatsorganismus naturgemäß ausgesetzt ist, sondern um tiefgehende Reaktionen des Hasses von Jahrhunderte lang unterdrückten Völkern gegen ihre Tyrannen, die weit über ihr Ziel, die Sicherung der endlich erlangten Freiheit, hinausborden. Die Ostjuden, also die Massen, die wohl ein Hauptferment zu jenen Reaktionsprozessen liefern, lernen wir in dem Buche Horodetzkys mit seiner anschaulichen Schilderung der in diesen Ländern entstandenen und verbreiteten Sekten der Chassiden von einer ganz besonderen Seite kennen.

Religionsgeschichtlich bietet das Werden dieser mystischen Sekten hauptsächlich dadurch Interesse, als sich hier in der Bruttemperatur des Empfindens der geknechteten und unterjochten Kinder Israels, die sehnsüchtig nach einem erlösenden Messias ausschauten, der Entwicklungsprozeß von der Gründung durch einige begeisterte Propheten, durch die Kämpfe mit der Orthodoxie, zur Herrschaft der führenden Zaddikim, die in ihrem verweltlichten Prunk und Wohlleben das Ansehen von Miniaturpäpsten gewannen, in Jahrzehnten vor sich ging, während er bei den Weltreligionen Jahrhunderte beanspruchte.

Psychoanalytisch gewähren die Lehren der Gründer günstiges Material und hübsche Parallelen zur Bestätigung der Thesen, die aus dem Studium christlicher Mystiker gewonnen worden sind, vor allem auch dafür, daß die Schaulust in solchen Spekulationen in zentraler Stellung sich auswirkt.

Bescht, der Begründer des Chassidismus, ein Vollwaise, der vom Gehilfen eines Lehrers sich zum Lehrer, dann zum Pächter, Schächter, Arzt und schließlich zum Propheten wandelt und durch seine beständige Berührung mit dem Volke einen stark demokratischen Zug im Gegensatz zur Aristokratie des gelehrten, orthodoxen Rabbinertums in die Sekte bringt, findet die Gottheit in der Natur und versteht die Reden der Vögel und Bäume. Gott ist der Ort der Welt, lehrt er, und die Welt der Ort Gottes (S. 60), alles oben und unten ist eine Einheit und also schaust du den Schöpfer und der Schöpfer schaut auf dich; alle Hüllen und Verdeckungen gehören mit zum innersten Wesen Gottes. Selbst im Satan und bösen Trieb ist auch nur Gott. Deshalb predigt er Freiheit und Verwerfung der Askese.

Charakteristischerweise ist sein einziges literarisches Testament die Schilderung einer wunderbaren Vision in seinem Brief an seinen Schwager (S. 65). Er sieht darin Dinge, die er bis dahin nie gesehen hatte, seit er ein Mann war. Seine Seele steigt zum Paradies empor, wobei die Seelen vieler Lebender und Toter um seine Hilfe und seinen Beistand bitten, er sieht den Satan und Messias, der ihm sein Kommen verkündet, wenn des Bescht Lehre der Welt offenbar sein werde und ihn drei Worte lehrt, um anderen den Aufstieg zu ermöglichen. In jedem Buchstaben seien Welten, Seelen und die Gottheit, die emporsteigen, sich verbinden und vereinigen in grenzenloser Freude, wie sie auf der unteren Welt Braut und Bräutigam empfinden. Bei der Unterweisung des Hauptjüngers Beer durch Bescht treten Engelvisionen auf (S. 71). Auch der Jünger verkündet eine pantheistische Emanationslehre (S. 79). Die Uneinheit rühre vom Wahrnehmenden her, der nicht fähig sei, die Gedanken des Königs ganz zu erfassen. Es müsse ein Zerbrechen stattfinden — daher die sogenannten Gefäßsplitter —, damit das Licht erkannt werde und dieses Erkennen des Lichtes sei ja der Zweck der Schöpfung. Das Innere sei Gott, der das körperliche Äußere belebe. Als Beispiel: siehst du eine schöne Frau, so mußt du nachdenken, woher stammt ihre Schönheit; von der ihr innewohnenden göttlichen Macht! (S. 83.) Dieses geistige Anschauen führt auf jede höchste Stufe (S. 84). Alles, was dem Menschen zu Gesicht kommt, ist von der Vorsehung als Zeiger zu Gott bestimmt. Selbst wenn man ein Tier sieht, das nach etwas Lust hat, erkennt man, daß dieses Tier Lust, d. h. Liebe hegt und wird dadurch an die Liebe Gottes gemahnt. Die Herzensbescheidenheit ist eine Folge des Aufgehens im Schauen des Schöpfers. In der Verknüpfung des Menschen mit Gott schaut jener den gebenedeiten Schöpfer mit seinem geistigen Auge, wie man einen Menschen sieht, und auch der Schöpfer richtet auf ihn, wie ein Mensch, sein Auge (S. 91). Das Auge des Zaddiks — in dieser narzißtischen Persönlichkeit vereinigen sich alle Wunschphantasien dieser Propheten — übersieht alles, nichts

ist ihm verborgen und verheimlicht, sein vom Körperlichen abgelöstes Auge vermag die oberen Welten zu erfassen. Seine Verbindung mit Gott ist so stark, wie die des Buhlers mit der Buhlerin (S. 94).

Das auserwählte Volk beweist durch strikte Befolgung des zweiten Gebotes seine starke Verdrängung der Schaulust. Der Chassid erklärt den bösen Trieb für göttlich und sublimiert sie in ekstatischen Visionen der Gottheit.

Kielholz (Königsfelden).

Dr. phil. FERDINAND MOREL: Essai sur l'Introversion mystique. Etude psychologique de Pseudo-Denys l'areopagite et de quelques autres cas de Mysticisme. Genève, Libr. Kundig, 1918.

Aus den Biographien und Werken einer Reihe bekannter Mystiker aller Zeiten sucht der Verfasser die Erscheinungen und Ausdrucksformen des Prozesses zu gruppieren, den er mit dem Jungschen Begriff der Introversion am besten zu charakterisieren glaubt. Alle Mystiker sind introversiert, aber nicht jede Introversion ist mystischer Natur (S. 27). Leider erfahren wir nirgends genügend, wodurch sich speziell die mystische Introversion auszeichnet. Ein Vergleich der dargestellten Typen ergibt, daß sie doch recht verschiedene Strukturen aufweisen, zu deren Schilderung sowohl die Janetsche Störung des Wirklichkeitssinnes als auch der Bleulersche Autismus und die verschiedenen Begriffe der Freudschen Psychologie herangezogen werden. Morel hebt bei den vorwiegend männlichen Typen, bei denen er meist einen ausgesprochenen Narzißmus feststellt, ein starkes Vorwiegen der sogenannten funktionellen Symbolik hervor und erinnert sich dabei vielleicht zu wenig des Umstandes, daß jedes Symbol als Produkt einer Verdichtung gleichzeitig mehrfache Deutungen fordert, daß also funktionale und materiale sich decken und verflechten können. Sicherlich wäre er sonst auf die Hauptwurzel der vielverästelten mystischen Psyche aufmerksamer geworden, nämlich die infantile, starken Verdrängungen verfallene Schaulust, die sich in den halb lust-, halb angstbetonten Visionen des späteren Ekstatikers entlädt. Unschwer lassen sich reichlich Belege für diese Auffassung finden:

Von Dionysius erfahren wir, daß die Lichtsymbolik eine sehr große Rolle in seinen Werken spielt (S. 103, 106). Bei der Introversion der Inder wird als eine Hauptsache Fixierung des Blickes verlangt, um die eigene Seele zu erblicken (S. 153) und dieser Blick wird verglichen mit dem in die Tiefe des Sees (S. 154). Plotin fordert: Schließen wir die Augen des Körpers, um in uns eine andere Sicht zu eröffnen. In der Ekstase betrachten wir den Einen (S. 166), es hat darin keine Bilder und Schauspiele mehr (S. 168). Philosophie und Moral begleiten sich, wie der Wunsch zu sehen denjenigen zu besitzen begleitet (S. 169). Nach Tauler genießt der Mensch die Visio essentiae Dei, indem er sich versenkt in den Grund, in die Verborgenheit (S. 183). Ganz charakteristisch ist die über Bernhard v. Clairvaux berichtete Anekdote, daß er einmal mit zu großer Neugier den Blick auf eine Weltdame gerichtet habe, sich sofort in einen Teich stürzte, um seine fleischliche Begier abzutöten und von diesem Tage an einen Pakt mit seinen Augen machte, nicht einmal mehr an eine Jungfrau zu denken (S. 192). Schon als Knabe sieht er im Traum, wie das Kind aus dem Leibe der Jungfrau geboren wird (S. 197). Er schwärmt von dem Zimmer des Gemahls, in dem die Gottheit ruhevoll sitzt. Um diese anzuschauen, verfällt die Seele in einen hellen und wachsamen Schlaf, eben die Ekstase (S. 203). Suso hat im Beginn seiner Introversion eine Vision der ewigen Weisheit. Das zentrale Erlebnis, zu dem er immer zurückkehrt, ist die Mutter, welche den Sohn umarmt (S. 217). Auch für Franz v. Sales steht das Bild der Mutter im Mittelpunkt seiner Introversion und er interessiert sich für ihre Brüste wie ein recht hungriger Säugling (S. 243). Die mystische Liebe, erklärt er uns, spricht nicht allein mit der Zunge, sondern mit den Augen (S. 251). Für die heilige Katharina von Siena sind die Hochzeit mit Christus, der Tausch des Herzens mit ihm und die Stigmatisation in erster Linie visionäre Erlebnisse (S. 286). Die Tatsache verdient Beachtung, daß neben dieser gelehrten und reservierten Intro-

version einer intellektuellen Elite eine von der Kirche bekämpfte, volkstümliche bestand bei den Brüdern vom freien Geiste, wo der Inzest mit Mutter und Schwester für erlaubt gehalten wurde (S. 185). Da können wir das erwünschte Ziel dieser mystischen Schaulust unverhüllt erkennen.

Der Unterschied der Mystik bei den beiden Geschlechtern erscheint von diesem Gesichtspunkt aus nicht so schwerwiegend, wie ihn Morel auffaßt. Bei den Männern gestattet nur eine wachsamere und schärfere Zensur des Bewußtseins nicht so durchsichtige Symbole wie bei den Weibern, die inzestuöse Bindung bildet bei beiden das Ziel der Regression.

Das Buch Morels liefert einen wertvollen Beitrag zur Psychologie der Mystik und erweckt durch seine Berücksichtigung der französischen Fachliteratur speziell für den deutschen Leser eine Menge neuer Anregungen.

Kielholz (Königsfelden).

MAURICE NEESER: Les principes de la psychologie de la religion et la psychanalyse. Neuchâtel 1920, Leçon d'ouverture.

Der Autor stellt sich die Frage, ob die beiden wichtigsten Prinzipien, die Flournoy der Religionspsychologie zugrunde gelegt hat, von der Psychoanalyse noch befolgt werden. Diese beiden Prinzipien sind bekanntlich: Ausschaltung der Transzendenz und biologische Erfassung der religiösen Phänomene.

Neeser beginnt seine Übersicht mit Flournoy selbst, und zwar mit seinem letzten Werk »Une mystique moderne«. Nachher bespricht er die Werke von Berguer: »Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologiques et psychanalytique« (Genève et Paris 1920), von F. Morel »L'introversion mystique« (Genève 1918) und von A. Maeder »Guérison et evolution dans la vie de l'âme« (Zürich 1918). Und bei jedem einzelnen dieser Autoren fragt sich Neeser, ob sie die von Flournoy aufgestellten Grundprinzipien befolgen oder nicht.

Neeser beschuldigt die erwähnten Psychologen, daß sie in bezug auf das erste Prinzip, sich betreffs der Transzendenz Reserve aufzuerlegen, die selbstgezogene Grenze (in verschieden hohem Maße) überschreiten. Durch die Tatsache, daß sie die Genese oder die persönliche Ausarbeitung der Idee oder der Repräsentation der Transzendenz zu erfassen bemüht sind, treten sie aus ihrer Reserve, aus dem Reiche der Transzendenz selbst, heraus. Das ist aber ein Eingriff der Psychologie in das Gebiet der Metaphysik.

In bezug auf das zweite Prinzip teilt Neeser die Autoren in solche, deren Erklärung entweder biopsychologisch oder biophysiologisch ist. Diese Unterscheidung scheint uns aber mehr in Worten als in Wirklichkeit zu bestehen.

F. Morel (Genf).

PIERRE BOVET: Le sentiment religieux. Etude de psychologie. Dans la Revue de théologie et de philosophie. Nr. 32. Lausanne 1919.

Wir finden das religiöse Gefühl mit allen seinen Variationen schon beim Kinde. Es entsteht dort von selbst, wo die Nachahmung der Umgebung keine Rolle spielt. Der Autor zählt einige der zur Erklärung dieses Gefühls vorgeschlagenen Theorien auf: Die »erotogene« Theorie von Binet-Sanglé und die von Schroeder, die bekanntlich dem Christentum feindlich ist und nach welcher Sexuallust und religiöse Ekstase identisch seien. James zeige in einem Kapitel seines Buches »Die religiöse Erfahrung« (1902) die Unzulänglichkeit dieser Theorie; aber die Lösung, die er vorschlage, sei ebenso unzulänglich. Stanley Hall stelle die Übereinstimmung zwischen der Entwicklung der individuellen Religion und den Empfindungen gegenüber dem anderen Geschlecht fest. Flournoy endlich und die Psychoanalyse werfen dieses Problem ganz frisch auf durch Einführung der »Sublimierung«. Aber für den Autor ist die Lösung noch nicht endgültig. Durch welche ihrer Funktionen verwandelt sich die Kindesliebe, Gattenliebe, Elternliebe, Menschenliebe in Gottesliebe? Es geschieht durch die Kindesliebe, was schon in dem geläufigen Ausdruck »kind-

liche Pietät« enthalten sei. In der Kindheit würden Allwissenheit, Allmacht und Allgüte den Eltern zugeschrieben. Erst gegen das fünfte oder sechste Jahr entwickle sich eine rationalistische Krise: Die elterliche Allwissenheit schrumpfe im Geist des Kindes zusammen, die Allmacht der Eltern werde untergraben, die Allgüte ebenso auf dem Wege des Vergleichens. Der Autor bringt einiges sehr interessante Material über diese Krise.

F. Morel, Genf.

PIERRE BOVET: Le sentiment filial et la religion. Revue de théologie et de philosophie. Nr. 36. Lausanne, Aout-Octobre 1920.

Der Autor dieser kleinen Studie bringt einige Bestätigungen der Hypothese, nach welcher das religiöse Gefühl eine Fortdauer oder eine Veränderung der kindlichen Liebe darstelle. Der Glaube an die Allgegenwart, die Heiligkeit, die Allwissenheit Gottvaters wurzle in dem ganz eigenartigen affektiven Verhältnis des Kindes zu seinem Vater. Dieser Zustand der uneingeschränkten Bewunderung verfalle einer Krise, die nach dem Autor ungefähr zwischen dem vierten und sechsten Lebensjahre eintritt.

Weiterhin zeigt der Autor die Beziehung auf, die zwischen dem kindlichen Fühlen und dem Patriotismus besteht, zwischen dem religiösen Gefühle einerseits und der Loyalität anderseits. Ihr gewöhnlicher Ursprung sei derart, daß er in hohem Maße Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit in der Menschenseele veranschauliche.

F. Morel (Genf).

O. PFISTER: Au vieil Evangile par un chemin nouveau. La psychanalyse au service de la cure d'âme. Berne 1920, Traduit par H. Malan.

Diese Broschüre wendet sich an die Pfarrer, deren wahre Aufgabe die Seelenheilung sei. Der Autor versucht, ihnen mit Hilfe einiger Beispiele zu zeigen, welche Hoffnungen sie an die Psychoanalyse knüpfen können. Diese Beispiele beanspruchen nicht, die Leser in die Praxis der Psychoanalyse einzuführen; sie illustrieren treffend die wertvolle Unterstützung, welche die Psychoanalyse den Seelsorgern bietet, welche in ihrem Berufe so viele Leute sehen, die gehemmt, zweifelsüchtig, zwangskrank, unzufrieden mit sich selbst und mit den anderen zu werden beginnen, und die in Sektentum oder Asketismus zu verfallen drohen.

Der Autor zeigt seinen Lesern, wie die Psychoanalyse imstande ist, bei denen, die sich an sie wenden, die Schwierigkeiten, die sich ebensowohl in der moralischen Haltung als im religiösen Leben erheben, zu entwirren. Er zeigt, daß es das einzige Mittel sei, sie zur Einsicht in die Notwendigkeit einer moralischen und religiösen Regeneration zu bringen und auf eine vollständige Wiedererziehung vorzubereiten. Diese wäre im Beginn erreichbar, denn sie würde den Patienten lehren, seine affektiven Kräfte, die in den unbewußten Komplexen verborgen sind, zu gebrauchen.

F. Morel (Genf).

Völkerpsychologie.

ELIAS HURWICZ: Die Seelen der Völker. Ihre Eigenart und Bedeutung im Völkerleben. Ideen zu einer Völkerpsychologie. Bibliographie, 164 S. Gotha 1920, Perthes.

Es ist für den psychoanalytischen Leser nicht uninteressant, daß der Verfasser die Aufgabe der eigentlichen Völkerpsychologie darin sieht, die seelischen Differenzen der einzelnen Völker zu erforschen und zu ergründen. Er arbeitet mit reichhaltigem literarischen Material, leider machen die Zitate den weitaus wertvollsten Teil des Buches aus und über dieses selbst ist ziemlich wenig zu berichten. Erwähnen wir Price Colliers Bemerkung, wonach die Bezeichnungen vorgeblich

desselben Gegenstandes: »love«, »amour«, »Liebe« voneinander vollends abweichende Gefühlstöne innehaben. Der Verfasser weist darauf hin, daß die Seele der Nationen mit schlagwortmäßigen Eigenschaftstermini nicht auszudrücken ist; wir finden überall Antinomien, Polaritäten. Möglicherweise wird, so glauben wir, die Psychoanalyse in einer Anzahl solcher Fälle ambivalente Einstellungen entdecken können. Auch müssen wir betonen, daß der Verfasser gar richtig bemerkt, der jüdischen Seele mag man sowohl Konservativismus wie Fähigkeit zur Neuanpassung als Nationaleigenschaften gelten lassen, hat aber nicht den Einfall, ob nicht vielleicht die Frage, das Problem von Verharren und Neuanpassung in der jüdischen Seele eine ganz besondere Stellung einnimmt. Wäre dem so, so würden beide entgegengesetzten Züge einander beileibe nicht neutralisieren, selbst wenn wir kein neues inhaltliches Material heranzögen, was zwar natürlich immer unentbehrlich ist. Der Verfasser stellt allenfalls interessante, einander in vielem bestätigende, etlichemal auch widersprechende Zitate nebeneinander, die Widersprüche werden jedoch hiedurch nicht gelöst, ob man auch dumpf fühlt, daß sie, im beiderseitigen Zusammenhange genommen, keine unerschließbaren Antinomien darstellen. Wir meinen eben, wiewohl auch jederzeit die Tatsachen das wichtigste sind, vor der Beobachtung, insbesondere aber vor der Interpretierung der Nationalzüge sollte man Sinn und Bedeutung der zu gebrauchenden Eigenschaftsbezeichnungen doch ausführlicher und präziser bestimmen. »Rationalismus« ist fürwahr kein Wort, womit man operieren kann, wenn nicht ganz genau angegeben wird, was darunter zu verstehen ist, da es zumindest drei Grundbedeutungen hat, deren unbewußte — oder oft bewußte — Verwechslung jegliches Gedankengefüge über den Haufen zu werfen vermag. Leider wird es, auch bei Gelehrten, so ohne Erläuterung gebraucht, wie »Brot« oder »Buch«. Die Psychoanalyse mit ihren Schemen »Verdrängung und Verurteilung«, »Idealisierung und Sublimierung«, »sexuell und genital« wird zur Entwirrung dieses Knäuels sicherlich um vieles beitragen, wie der mit ihr vertraute Leser vorliegenden Buches an vielen Stellen fühlen mag. Beispielsweise wo über das Verhältnis zwischen englischer und italienischer »Sinnlichkeit« die Rede ist. Im übrigen wird die Rolle der Affektbeschaffenheit und der frühesten Kindererziehung in der Ausbildung der Nationalcharaktere mehrfach unterstrichen. Unter anderem schildert der Verfasser auch den Unterschied zwischen deutscher und französischer Psychiatrie: die erste nennt er beschreibend, die zweite analytisch und führt als vornehmstes Haupt der französischen Richtung (wenn wir die Freudsche Schule nicht dazu rechnen, gewiß mit vollem Recht) Janet an. Von der Psychoanalyse scheint er nichts vernommen zu haben und das scheint nicht zum Vorteil seiner Arbeit zu gereichen.

A. Kolnai (Wien).

Dr. med. G. A. WEHRLI: Krankheitsdarstellungen in den Winterzeichnungen der Dakota-Indianer mit einigen Parallelen aus europäischen Kinderzeichnungen. Zürich 1917/18, Jahresbericht der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft.

Dr. med. G. A. WEHRLI: Die inneren Körperorgane in den Kinderzeichnungen mit einigen ethnographischen Parallelen. Zürich 1918/19, Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft.

Der Verfasser ist Mediziner, Folklorist und Begründer einer im Zürcher Hygiene-Institut aufgestellten, bereits recht reichhaltigen Sammlung von Materialien zur Geschichte und Volkskunde der Medizin. Er beschreibt in der ersten der genannten Arbeiten die Krankheitsdarstellungen, die sich in den »Winter-Counts«, den Bilderschriftkalendern, der Dakota vorfinden. In der zweiten gibt er teilweise spontan, teilweise unter direkter oder indirekter Veranlassung entstandene Kinderzeichnungen wieder, die innere Organe darstellen wollen. Die Arbeiten sind nicht psychanalytisch, verdienen aber hier Erwähnung als wertvolles Material für künftige analytische Arbeiten, die sich mit der Entwicklung des Zeichnens oder mit infantilen anatomischen Theorien befassen.

Rorschach.

Kunstwissenschaft.

Dr. O. PFISTER: Der psychologische und biologische Untergrund des Expressionismus. Bern und Leipzig 1920, Verlag Ernst Bircher.

Die vorliegende Schrift Pfisters über die expressionistische Malerei bedarf einer eingehenden kritischen Besprechung. Sie weist einerseits die Vorzüge auf, die wir an den früheren Schriften des Autors kennen gelernt haben: seine Bereitwilligkeit, die Ursachen und Ziele geistiger Strömungen vorurteilslos zu erforschen, seine warmherzige und verständnisvolle Anteilnahme an allem, was unsere Zeit bewegt, seine Gabe lebendiger Darstellung. Aber es darf nicht verhehlt werden, daß man dieser Eigenschaften in des Autors neuester Arbeit nicht recht froh wird, denn sie weist daneben entschiedene Mängel und Fehler auf, die gerade von psychoanalytischer Seite hervorgehoben werden müssen, weil sie denjenigen, welche mit unserer Wissenschaft nicht vertraut sind, leichter entgehen werden.

Daß der Expressionismus einer Abwendung des Künstlers von der Realität, einer Nachinnenkehrung seiner Libido den Ursprung verdankt, daß er also ein narzißtisches Phänomen darstellt, darin muß dem Autor vollkommen zugestimmt werden. Aber den Nachweis dieses Vorganges sucht er an einem Beobachtungsmaterial zu führen, das in mehrfacher Hinsicht unglücklich gewählt ist. Pfister gibt die fragmentarische Psychoanalyse eines Künstlers der expressionistischen Richtung wieder. Die begleitenden Reproduktionen von Bildern des Künstlers, auf deren Analyse Pfister seine Schlüsse großenteils aufbaut, entsprechen nur zum kleinen Teil den Originalien, da der Analysand diese zumeist wieder an sich genommen hatte, sie sind vielmehr aus dem Gedächtnis des Autors wiederhergestellt (S. 25). Wir erhalten somit gar keinen verwertbaren Eindruck vom Schaffen des Analysanden und es nützt uns wenig, wenn Pfister uns wiederholt der genialen Künstlerschaft des Mannes versichert.

Schwerer wiegt ein zweiter Einwand. Durch die ganze Schrift hindurch wird von der »Neurose« jenes Künstlers gesprochen. Nun liegt es mir gewiß fern, mich auf diagnostische Spitzfindigkeiten einzulassen. Aber im geschilderten Falle ist es für den Fachmann unverkennbar, daß eine mit ausgeprägtem Negativismus verbundene Psychose vorliegt. Am Schluß erfährt man denn auch, daß Pfister den Analysanden einem Psychiater übergab. Zwei Gründe nötigen zu dieser diagnostischen Stellungnahme. Erstens liegt der Einwand auf der Hand, daß es sich in den Bildern um Produkte eines Schizophrenen handelte, von welchen nicht ohne weiteres allgemeine Schlüsse hinsichtlich des expressionistischen Schaffens abgeleitet werden dürfen. Sodann aber machte, wie aus Pfisters Darstellung hervorgeht, das negativistisch-ablehnende Verhalten des Analysanden eine regelrechte Psychoanalyse unmöglich.

Wird schon damit die wissenschaftliche Verwendbarkeit des beigebrachten Materials in Frage gestellt, so ist weiterhin noch ein Einwand zu erheben, dem der Psychoanalytiker das größte Gewicht beilegen darf. Die Ausdeutung der Bilder des Analysanden und seiner Träume ist in einer Art geschehen, die man nicht mehr als streng psychoanalytisch bezeichnen kann. Hier drängt sich der Vergleich mit früheren Schriften des Autors zuungunsten der vorliegenden auf.

Pfister hat seinen Analysanden zu den einzelnen Bestandteilen seiner Träume und Bilder frei assoziieren lassen, aber diese Methodik nirgends weit genug verfolgt, was großenteils durch pathologische Widerstände bedingt gewesen sein mag. Da er aber beim geringsten Widerstand sogleich das Reizwort wechselte, so erhielt er naturgemäß nur solche Assoziationen, die der Oberfläche nahe, d. h. ichgerecht waren. Bedenkliche Beispiele sind besonders die Traumanalyse auf S. 45 und die Analyse eines Bildes auf S. 74 f. Die Deutungen hat Pfister, wie aus der Darstellung zu ersehen, dem Patienten selbst vorgeschlagen und ist dabei auf dessen Widerstand gestoßen, ohne ihn überwinden zu können. Die allgemeinen Bedenken gegen die Verwendung des so gewonnenen Materials finden in den Einzelergebnissen der Arbeit leider ihre Bestätigung. So muß z. B. die Schlußfolgerung beanstandet werden, »daß das einzelne Bild nicht die ganze Persönlichkeit, sondern nur einzelne im Unbewußten gerade vorherrschende Züge ausdrückt, und zwar oft häßliche Züge, während andere, die auch zur Persönlichkeit gehören, in

der Verdrängung sitzen und sich nicht einmal verkleidet manifestieren können« (S. 150). Die so unvollkommen durchgeführte Analyse berechtigt nicht zu solcher Folgerung. Ebenso große Zweifel ergeben sich bezüglich der Annahme des Autors, der von ihm beobachtete Künstler sei Expressionist nur, solange ein bestimmter Zwiespalt in ihm vorhanden sei; nach dessen Beseitigung fehle der expressionistische Charakter seiner Kunst (S. 110). Pfisters Ansicht scheint zwar ein richtiger Kern innezuwohnen, aber an dem beigebrachten Material läßt sie sich nicht erweisen. Ich kann ihm weder darin folgen, wie er die einzelnen Bilder der einen oder andern Gruppe einordnet, noch kann ich aus seiner eigenen Darstellung entnehmen, daß die beiden Gruppen von künstlerischen Produkten zeitlich getrennt entstanden seien.

Im zweiten Teil des Buches wendet Pfister sich von der Analyse eines Einzelfalles zu einer psychologischen Würdigung des Expressionismus als Zeitströmung. Auch hier finden sich zutreffende, ja vortreffliche Bemerkungen, doch wieder sind sie untermischt mit anfechtbaren Auffassungen. Überzeugend wirkt z. B. der Vergleich des Expressionismus mit der automatischen Kryptolalie und der religiösen Glossolalie (S. 146). An anderen Stellen dagegen ist die psychoanalytische Betrachtungsweise der Phänomene stark beeinträchtigt durch eine ihr wesensfremde Ideologie (»wahres Menschentum«, »Lebensbestimmung« usw.). Und ferner will mir scheinen, daß Pfister auf manche Fragen der modernen Kunstrichtung, die gerade den Psychoanalytiker interessieren müssen, nicht genügend eingegangen ist. Ich nenne nur die Verdrängung des Sexuellen aus dem manifesten Inhalt des Kunstwerks und die Bevorzugung religiöser Motive.

Bringt man alles in Abzug, was in Pfisters Buch unsere Kritik herausfordert, so bleibt noch immer viel Gutes und Verwertbares, das man in anderen Schriften über den gleichen Gegenstand vergebens suchen würde. Dies hervorzuheben ist der Kritiker gerade einem Autor schuldig, dessen Verdienste um die Psychoanalyse allgemein anerkannt sind und durch die Einwände gegen eine Einzelschrift nicht verdunkelt werden können.

Abraham.

G. F. HARTLAUB: Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst. Berlin 1919, Kurt Wolff Verlag.

Die Entwicklung der Malerei in der neuesten Zeit hat nicht nur auf formalem Gebiet einschneidende Veränderungen mit sich gebracht. Sie hat den Inhalt des Kunstwerkes ebensosehr betroffen. Man beobachtet einerseits die Tendenz, das Gegenständliche überhaupt auszuschalten, anderseits ein Zurückgreifen auf Motive, die in den vorhergegangenen Jahrzehnten an Bedeutung sehr verloren hatten. Wie man sich hinsichtlich der Form auf Vergangenes besinnt, so auch hinsichtlich des Inhalts. Vom Standpunkt der Psychoanalyse haben wir in beiden Vorgängen eine Regression zum Infantilen zu erkennen.

Hartlaub weist einleitend darauf hin, daß die Kunst aus der Religion entsprungen sei; beide hätten sich aber auf dem weiteren Wege ihrer Entwicklung voneinander entfremdet. Im Expressionismus nähere sich die Kunst gegenwärtig der Religion wieder an, sowohl durch Darstellung des Religiösen als Gefühlsäußerung als durch Bevorzugung der traditionellen christlichen Motive. Wir könnten dem Autor vollkommen zustimmen, wenn er die Herkunft der Kunst aus dem Religiösen weniger absolut behaupten würde. Es geht nicht an, das Erotische und andere Quellen primitiver Kunst beiseite zu lassen. Ihm ist aber das Religiöse in einem neuen, höheren, jetzt erst zu ahnenden Sinne auch das Ziel der gegenwärtigen Entwicklung der Kunst.

Die durch reiche Bildbeigaben verdeutlichte Wendung der Malerei zum Religiösen kann hier nicht im einzelnen an Hand der instruktiven und klaren Ausführungen des Verfassers verfolgt werden. Dagegen sei darauf hingewiesen, daß Hartlaub selbst an verschiedenen Stellen seines Werkes auf die psychoanalytischen Anschauungen Bezug nimmt. Natürlich kann dies nur in sehr allgemeiner Form geschehen, solange von psychoanalytischer Seite eine umfassende Bearbeitung der neuesten Kunst noch nicht vorliegt. Eine solche wird ihrerseits mit großem Nutzen auf Hartlaubs Ausführungen zurückgreifen.

Abraham.

Dr. K. HERMAN BOUMANN: Das biogenetische Grundgesetz und die Psychologie der primitven bildenden Kunst. Zeitschrift für angewandte Psychologie. 1919. Band 14, Heft 3—4, S. 129—145.

Es wird die Zeichenkunst eines Schwachsinnigen, der Sprache kaum kundigen Mädchens, das sich nur eine Art Kindersprache aneignen konnte, dargestellt. Die Zeichnungen verraten dieselbe, sogenannte physioplastische Darstellungsweise, welche wir aus den Grottenzeichnungen ältesten Datums kennen. Die aus künstlerischem Standpunkte minderwertige ideoplastische (symbolistische) Darstellungsweise soll sowohl phylo- als ontogenetisch Zeichen eines entwickelteren Zustandes sein und mit der Ausbildung der Sprachfähigkeit zusammenhängen: »die Geburt des Wortes traf die Kunst jener längst vergangenen Zeiten. Und die unbefangene Naturbetrachtung ging verloren in der Befangenheit der eigenen Phantasie.«

Dr. J. Hermann (Budapest).

Pädagogik.

Prof. Dr. PIERRE BOVET: »La psychanalyse et l'éducation«. Extrait de l'annuaire de l'instruction publique, 1920.

In beneidenswert klaren und treffenden Zügen entwirft der Autor ein Bild von der Psychoanalyse Freuds und ihren pädagogischen Auswirkungen. Er rechnet mit dem amtlichen Charakter seiner Publikation, was wohl die Erklärung gibt für die neutrale Stellung, die er einnimmt. Prof. Bovet vertritt als Ordinarius der Pädagogik an der Universität Genf von Amts wegen die offizielle Psychologie. Wir müssen anerkennen, daß er mit besonderem Geschick die Überleitung der psychologischen Interessen vom Bewußtsein auf die pädagogisch viel wichtigeren subliminalen Vorgänge bewerkstelligt. Dem Traum, der Verdrängung, den Fehlleistungen, der infantilen Sexualität gibt er alle wünschenswerte Betonung und belegt sie mit trefflichen eigenen Beobachtungen. »En parlant de la sexualité de l'enfant, nous avons quitté la description de la méthode pour exposer les vues psychologiques auxquelles l'usage de la psychanalyse a conduit les praticiens. Ainsi que nous l'avons marqué, plusieures de ces doctrines sont encore matière à constatation. Mais il n'est pas exagéré de dire que la découverte de la psychanalyse a dès maintenant enrichi, et sur certains points révolutionné, la psychologie, comme celle de l'analyse spectrale ou du microscope ont, en leur temps, transformé la chimie ou la biologie« (S. 20). »La psychanalyse nous donne de l'esprit humain un tableau infiniment plus vivant, partant plus vrai, que ne faisait la psychologie associationniste d'un Taine, par exemple. Pour démontrer le profit que les éducateurs avaient à ne pas ignorer la psychologie, nous en étions un peu trop réduits, il y a quelques années, à citer des expériences sur l'association des idées ou sur les divers types de mémoire qui, ne considérant dans l'écolier que des facultés réceptives, ne touchant pas au coeur du problème éducatif. Il n'en va plus de même aujourd'hui. A des schémas statistiques la psychanalyse substitue une vue dynamique du développement des instincts de l'enfant« (S. 24).

Zu besonders schönen Hoffnungen berechtigt Bovets entschiedenes Eintreten für die Anwendung der Psychanalyse in der Erziehung und Beobachtung der »enfants moralement abandonnés« und neurotischen Kindern. Der Autor befürwortet warm die Bestrebungen Pfisters und begrüßt die im Entstehen begriffenen Beobachtungsanstalten der Jugendgerichte und Erziehungsbehörden, wobei er voraussetzt, daß dem subliminalen Triebleben die Hauptaufmerksamkeit und zwar auf psychoanalytischer Grundlage zukommt.

Bovet kam dazu, die verdrängte infantile Sexualität rückhaltlos anzuerkennen (S. 21). Das ist uns nicht unerwartet, denn in seiner glänzenden Studie »L'instinct combatif« (1917), die wir noch zu würdigen haben, konnte er auf von ihm eigenartig begangenen Weg in voller Unabhängigkeit diese Erfahrung machen. Immerhin ist es verwunderlich, daß er die infantilen Bindungen nicht beim Namen genannt wissen will. »Parmi ces tendences affectives insuffisamment satisfaites, il en

est une qui, suivant les psychanalystes, est toujours refoulée par l'entourage et que nous devons nous attendre à trouver toujours dans la sous-conscience de nos sujets, c'est l'amour passionné (Freud dit même incestueux) du petit garcon pour sa mère, de la petite fille pour son père, et la jalousie parricide qu'elle engendre. Cet ensemble de voeux, non seulement inassouvis mais repoussés avec horreur dès la plus tendre enfance, constitue ce que, par allusion au mythe antique, Freud appelle le complex d'Oedipe. Il est certain que les souhaits parricides plus ou moins conscients sont très fréquents chez les enfants. Ont-ils toujours pour motif la jalousie? Je n'oserais l'affirmer, car ils sont communs aux deux sexes, et ils se dirigent indistinctement sur l'un et l'autre des parents. Ils trouveraient aussi, semble-t-il, une explication suffisante dans cet instinct, aussi primordial que l'instinct sexuel, qui pousse tout enfant à s'affirmer et que les parents ne peuvent manquer de contrecarrer continuellement par leurs défenses.« So einfach kommt mir freilich die Ödipuseinstellung nicht vor. Ist sie doch in den häufigsten Fällen einer Komplikation unterworfen. Ein neuerer Aufsatz Freuds über das Motiv »Ein Kind wird geschlagen« zeigt mit überraschender Deutlichkeit den Wandel der Ödipuseinstellung und die Unhaltbarkeit der Adlerschen Auffassung gerade in diesem Punkt. Gemeinsamkeit des Verhaltens beider Geschlechter ist kein Gegenargument und die Auffassung des Geltungstriebes als »aussi primordial que l'instinct sexuel« scheint mir durch Bovets eigene Untersuchung über den »instinct combatif« in Frage gestellt.

Bovet ist ein Psychologe von außerordentlich abwägendem und selbständigem Charakter. Das gibt aber seinem offiziellen Eintreten für die Psychoanalyse besonderen Zeugniswert. Diese Schrift ist als Instruktionsschrift ein Meisterstück. Als Stellungsnahme und Kritik ist sie, nach meinem Empfinden, der Psychoanalyse gegenüber eher zurückhaltend und der Schulpsychologie gegenüber eher noch zu günstig.

Dr. U. Grüninger (Zürich).

Rektor Pater Dr. J. B. EGGER: Die Psychoanalyse als Seelenproblem und Lebensrichtung. Beilage zum Jahresbericht der kantonalen Lehranstalt Sarnen, 1918/19, 1919/20. 136 S.

Diese Schrift will ein Gutachten sein: Roma locuta, causa finita. Egger will auch ausdrücklich wissenschaftlich ernst genommen werden. »Die wissenschaftliche Beurteilung einer Lehre hat deren Kenntnis zur Voraussetzung. Und zwar ist es von wesentlicher Bedeutung, die zu beurteilende Lehre in ihrer Reinheit, d. h. nicht durch allerlei Zutaten entstellt, kennen zu lernen« (S. 5, I.). Wir würden also entschiedenen Ernst der Behandlung und Ehrlichkeit gegenüber dem Leser erwarten. Zunächst trifft das letztere nicht zu. Egger, der die Kritik einer Wissenschaft von universellem Interesse unternimmt, hat ihre authentische Literatur nicht gelesen. Die »Traumdeutung« kennt er nicht, schreibt aber gleichwohl ein ganzes Kapitel darüber (S. 28, I. ff.). Ebenso unbekannt sind ihm die Schriften zur Neurosenlehre. (Die »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie« zitiert er fleißig.) Diese Art ist für das ganze Machwerk charakteristisch. Das Wahre an der Psychoanalyse sei uraltes Gut: »In Xenophons Memorabilien finden wir geradezu ein Schulbeispiel einer Psychoanalyse.« Egger ist nie dazu gekommen, Unbewußtes und Ungewußtes zu unterscheiden, er hat aber den Mut zu sagen: »Mit keinem Ausdruck treibt die Psychanalyse so Schindluderei, wie mit den Worten ‚bewußt' und ‚unbewußt', ‚was die Psychanalyse Unbewußtes nennt, würde sie viel besser Vergessenes, aus der Erinnerung momentan Verschwundenes nennen. — Denn das Unbewußte kann den Menschen ja nicht beunruhigen, sondern nur das Bewußte. Da gilt das Sprichwort: ‚Was ich nicht weiß, macht mir nicht heiß'.«

Äußerst leichtsinnig nimmt es der Verfasser auch mit der beigezogenen Literatur. Er hängt der Psychoanalyse alle möglichen philosophischen Tendenzen an und zitiert dazu A. Mäder, »Heilung und Bildung« etc. Auf Tatbestände und Argumente geht er nicht ein. »Was der Psychanalyse fehlt, das ist die Fundierung auf festen metaphysischen Prinzipien. Das ist eben der Fluch jeder Philosophie (!), die nicht auf dem Standpunkt des Theismus steht, daß sie, ohne es zu wollen und

zu merken, in den Sumpf des Materialismus gerät«. Egger aber nennt die Seele einen »Riesenfilm« (S. 71, I.). — »Bekanntlich werden die Psychanalytiker nicht müde (?), auf das katholische Beichtinstitut hinzuweisen.« Auf einen Vorhalt, wie die Beichte die Analyse ersetzen solle, wo das pathogene Material ins Unbewußte versunken ist, antwortet Egger: ». . . daß der Beichtende verpflichtet ist, nur jene Sünden zu beichten, die er nach fleißiger Erforschung des Gewissens ausfindig gemacht hat. — Ad impossibile nemo tenetur — deshalb entschuldigt die Unwissenheit. — Es ist endlich gar nicht einzusehen, wie die Verdrängung krankmachend auf die Seele wirken soll.«

Die Schrift Eggers ist so tendenziös und negativ, daß sie sich auch für die Gegner entwertet — ein interessantes Stück Fanatismus. Wegen ihres offiziellen Charakters wird Referent eine ausführliche Entgegnung in den Berner Seminarblättern, Zeitschrift für Schulreform, veröffentlichen.

Dr. U. Grüninger (Zürich).

WILLIAM STERN: Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen und die Methoden ihrer Untersuchung. Leipzig 1920, Verlag Ambr. Barth.

Stern stellt in diesem Werke die exakteren Ergebnisse der Intelligenzprüfungen an Kindern und Jugendlichen zusammen. So genau die Methoden auch gehandhabt werden, leiden sie doch alle an einer gewissen Einseitigkeit, dem Mangel der Berücksichtigung des Einflusses, den das Gemütsleben gerade in den Entwicklungsjahren auf den jeweiligen Stand und Ausdruck der Intelligenz ausübt. Auch die Bedeutung des psychosexuellen Faktors bleibt durchwegs unbeachtet und diese Vernachlässigung wird sich gewiß im positiven und negativen Sinne hinsichtlich der zu erwartenden und der tatsächlichen Leistungen der Beurteilten bemerkbar machen.

Dr. H. Hug-Hellmuth.

HORST: Das Tagebuch eines Knaben. Berlin W 30, 1920. Kultur-Verlag.

Es ist ein bedeutsames Zeichen unserer Zeit, daß sie an dem Erleben des Werdenden nicht achtlos vorübergeht, sondern uns die Kämpfe der jugendlichen Seele schauen läßt, sei es, indem der reife Mensch, sich besinnend auf seine Jugendzeit, die Freuden und Leiden jener Tage rückschauend wiedererlebt, sei es, daß sie uns aus den Aufzeichnungen junger Menschen selbst unmittelbar entgegentreten.

Im vorliegenden Tagebuch enthüllt sich uns das tiefinnerste Erleben einer Knabenseele, die unter dem Schuldgefühl einer früherwachten, auf Abwege geratenen Erotik leidet und sich doch nicht befreien kann von dem Verlangen der Sinnlichkeit. Wie der junge Mensch, weil er vom andern Geschlecht nicht voll genommen wird, zum eigenen flüchtet und, wenn er ein gesunder ist, diesen Weg als falschen empfindet und ihn doch weitergeht, wie er bei den Erwachsenen nach einer liebevoll führenden Hand sucht, sie bei den Eltern am allerwenigsten findet, wie ein ungeheurer Kampf die junge Seele erfaßt und aufreibt, das lesen wir in diesen Blättern schlicht und wahrhaft aufgezeichnet. Wir sehen den Knaben unter den unerquicklichen Verhältnissen im Vaterhaus innerlich zum Manne reifen und von der ersten heißen Liebe zu einem Mädchen erfaßt, die er »keusch und heilig« halten will. Und wir verstehen, daß ihm in der Verödung seines Heims in ungestilltem Verlangen seiner Triebe das Lernen verhaßt und unmöglich wird. Er fühlt sich den Forderungen des Lebens nicht gewachsen und will einem Dasein, das ihm durch die Lage daheim und das Treiben der Kollegen unerträglich erscheint, den Tod vorziehen. Aber die Treue eines Freundes, die Güte der Mutter verhüten, daß der Entschluß zur Tat wird und wir freuen uns, daß der Junge in seinem Onkel zum zweitenmal einen Berater findet, der ihm hilft, der Schwierigkeiten des Lebens Herr zu werden.

Das Büchlein wird vielen ein Spiegel eigenen Erlebens sein und Vätern, Erziehern und Lehrern der Knaben sollte es nicht unbekannt bleiben.

Dr. H. Hug-Hellmuth.

Dr. A. KNABENHANS: Die Erziehung bei den Naturvölkern. Aus der im Manuskript überreichten Festschrift für Prof. Dr. O. Stoll. Jahresbericht der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft. Zürich 1918/19.

Eine — von Psychoanalyse wenig berührte — ethnographische Arbeit, die den irrigen Vorurteilen über die sittlichen und gesellschaftlichen Zustände der Naturvölker entgegentritt.

Unrichtig und gegen jedes gesunde soziologische Denken verstoßend ist die Anschauung, als ob auf tieferen Stufen ein nur von reinen Ichtrieben bestimmtes Dasein möglich wäre. Der »hoffnungslos egoistische Wilde« existiert nicht. Kinder-, Alten- und Krankentötung sind kein Beweis für Herzenshärte und sie erlauben schon deshalb nur sehr vorsichtige Rückschlüsse auf das Seelenleben, weil es sich da um feste Formen oder Sitten handelt.

Verfasser bespricht zunächst die häusliche Erziehung, die beide Geschlechter gleichmäßig umfaßt, und teilt das Erziehungsgebiet ein in Zucht und Lernen. Die Steinmetzschen entwicklungsgeschichtlichen Stufen der Verwöhnung, der beginnenden Zucht, der strengen Zucht, der Vernachlässigung erwiesen sich als voreilige Verengungen. Es »steht unzweifelhaft fest, daß das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern gerade auf den tiefsten Stufen ein außerordentlich mildes ist. Über dieser ersten Periode des primitiven Kindes waltet eine unendliche Liebe und Güte. Nirgends eine Spur von einem schroffen Zwangs- oder Willkürverhältnis. Körperliche Strafen sind allgemein verpönt oder kommen höchstens als ultima ratio in Anwendung. Trotzdem ist das Benehmen der Kinder, besonders wenn sie etwas älter werden, überwiegend ein gutes. Sie zeigen ein ruhiges, verträgliches Wesen; sie sind freundlich, anhänglich«. Als Ursachen dieser Erscheinungen nimmt Verfasser an: Größere Instinktnähe; auf den primitiven Stufen genüge schon der angeborene Unterordnungsinstinkt und das ebenfalls triebhafte Nachahmungsbedürfnis, um das jugendliche Individuum hinreichend zu disziplinieren. Ferner falle zufolge der früher eintretenden Reife das Flegelalter bei der häuslichen Periode nicht mehr in Betracht. Es fehle auch die Schule mit ihrem Geiste des Wettbewerbs. Es bestehe eine viel größere Einheit des Vorbildes als bei uns; es fehlen die vielen Gebote und Verbote und damit auch das Zeremoniell und die tiefe Kluft zwischen Kindern und Erwachsenen. Einen Zusammenhang zwischen Erziehung und Häufigkeit des Krieges bezweifelt Verfasser, hingegen betont er, daß die mildesten Formen der Erziehung sich da fänden, wo sich Klassenunterschiede noch nicht herausgebildet haben.

Das Lernen geschieht vor allem durch Spiel und Nachahmung. Als Lehrmeister, wo es solcher bedarf, wirken oft die Großväter.

Für die Knaben folgt nach der häuslichen Erziehung die Initiationserziehung. Als Wirkungen der »Buschschule« nennt Verfasser: Erziehung der durch die milde häusliche Erziehung allzu üppig gewordenen Jungmannschaft zu disziplinierten Gliedern der Gemeinschaft, Erzeugung eines starken Solidaritätsgefühls unter den Gruppengenossen, zeitige und radikale Lösung der infantilen Bindung an das mütterlich-Feminine, Schulung. Der Symbolgehalt der die Buschschule abschließenden Pubertätsriten findet keine nähere Erwähnung.

Die Erziehung des Naturvolkes bewahrt noch mehr einen biologischen Charakter. »Es ist dies aber gleichzeitig ein solcher, der den Bedürfnissen der kindlichen Natur und dem kindlichen Bewußtsein ungleich besser entspricht als derjenige unserer einseitig von den Interessen der Erwachsenen bestimmten erzieherischen Maßnahmen.« Nicht umsonst tauchen heute modern-pädagogische Forderungen auf, »von denen man oft glauben könnte, sie wären direkt am Beispiel des Primitiven abgelesen«.

Rorschach.

ELFRIEDE FRIEDLÄNDER: Sexualethik des Kommunismus. Eine prinzipielle Studie. Wien 1920, Verlagsgesellschaft »Neue Erde«.

Das infantile Sexualleben wird gemäß Freud geschildert. Das ganze sexuelle Elend der bestehenden Gesellschaftsordnung erfährt eine vernichtende, jedoch kaum ungerechte Kritik, wobei nicht etwa »das bedauernswerte Umsichgreifen der Geschlechtskrankheiten«, sondern die psychosexuelle, erotisch-ethische Unzulänglichkeit

der gegenwärtigen Sexualkonstitution der Gesellschaft die Hauptrolle einnimmt. Selbst in der Haltung des Gemeinwesens gegenüber den venerischen Seuchen tritt die Ungerechtigkeit, die grundlegende Unsittlichkeit zutage. Die reine Ehe und Familie ist ein Ideal der bürgerlichen Gesellschaft, dem sie in der Wirklichkeit ihrer Natur zufolge Hohn spricht. Überhaupt aber ist in sexualibus mit Zwang nichts zu erreichen und jedwede staatliche Kontrolle dieser Beziehungen möge abgeschafft werden. Allerdings erkennt die Verfasserin an, daß deren wünschenswerteste und sittlichste Form die Monogamie, das promiskue Geschlechtsleben immerhin eine durchaus niedrige ist. Nun aber, das Thema ist nicht »Kapitalismus und Sexualleben«, sondern »Sexualethik des Kommunismus«; was also ist der positive Vorschlag, dessen Durchführung geeignet wäre, dem Übel unserer sexuellen Rückständigkeit tatsächlich abzuhelfen? Nichts anderes als — die staatliche Erhaltung und Erziehung jeden Kindes zirka bis zum zwanzigsten Lebensjahr (!), erklärt sich die Verfasserin in schlichter Kürze. Sodann folgt ein Programm, das neben diesem Hauptpunkt etliche humanitäre und hygienische Forderungen enthält. (Keine Art des Inzests soll Friedländer nach bestraft werden!) Es folgt noch die Wiedergabe des transitorischen Familien- und Eherechts in Sowjetrußland.

Wir vernehmen also einen konkreten Vorschlag, über dessen Unsinnigkeit, Unsittlichkeit und unvergleichbare Inferiorität selbst gegenüber dem mit Recht geschmähten gegenwärtigen Zustande gar kein Wort verloren werden mag. Lediglich darauf sei aufmerksam gemacht, daß eben die psychoanalytische Erkenntnis der kindlichen Sexualität alles andere mehr erfordert als die staatliche Kindererziehung. Die komplizierte Entwicklung der werdenden Seele soll ihrem oft eine störende Übermacht behaltenden, aber doch alleinigen Nährboden entrissen, das auch von der Analyse als so notwendig dargestellte Individualisieren dem Machtstaate anvertraut werden! Niemals hätte sich der wahnwitzigste preußische Militarismus zu dieser Anmaßung erdreistet. Der Geist der Psychoanalyse ist demnach Friedländer ebenso fremd geblieben wie der aller freiheitlichen und individualistischen Leitsätze, die ihr willkommen sind im Kampfe gegen die kapitalistische Herrschaft, um auf deren blutige Zertrümmerung eine andere, ungeahnt furchtbare und persönlichkeitswidrige Zwingherrschaft folgen zu lassen.

A. Kolnai.

Kriminologie.

Dr. EDMUND MEZGER, Staatsanwalt: Die Beschuldigtenvernehmung auf psychologischer Grundlage. Berlin 1918, Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft. 40. Band, S. 152 ff.

Verfasser geht vom Problem der »kriminalpsychologischen Tatbestandsdiagnostik« aus, gibt eine kurze Übersicht über die Bestrebungen, das Assoziationsexperiment in den Dienst des Untersuchungsrichters zu stellen und konstatiert schließlich: daß die »Tatbestandsdiagnostik« keinen Eingang in die Praxis gefunden hat, ist nicht etwa dadurch bedingt, daß die psychologischen Voraussetzungen nicht zutreffen würden, sondern nur in praktischer Hinsicht durch Eigenarten des Strafprozesses begründet. Im Grunde genommen ist jedoch auch die einfache Beschuldigtenvernehmung ein psychologisches Experiment gewissermaßen, wenngleich sie sich nicht aus Reiz- und Reaktionsworten, sondern aus Frage- und Antwortsätzen zusammensetzt. »Wir können die Formen der richterlichen Beschuldigtenvernehmung in die Formen des Assoziationsversuches umdenken und damit die Ergebnisse des letzteren auf die gerichtliche Untersuchung übertragen«. Frage und Antwort ist daher bei der Vernehmung mit genau derselben subtilen Sorgfalt und Genauigkeit zu behandeln wie beim Assoziationsexperiment des Psychologen. (Praktische Folgerungen für die Protokollführung! Stenographieren!) Der Verfasser fordert Respekt gegenüber dem zutage geförderten psychischen Material. Wenn der Chemiker bei der Analyse eines Stoffes fremdartige, in seine Theorie wenig passende Elemente vorfindet und diesen Befund als unbequem beiseite schiebt, so würde das als unwissenschaftlich gebrandmarkt werden; wenn dagegen der Psychologe in der Seele des von ihm Untersuchten eigenartige

Vorstellungsverbindungen, perverse Gefühle und Triebe, erlogene und phantastische Ideengebilde, kurz etwas Sonderbares, Unerwartetes, Außergewöhnliches vorfindet, so ist jedermann bereit, das alles für dummes Zeug zu erklären. Und doch gibt es auch im psychischen Leben nichts, das nicht seinen »Sinn« hätte. »Sinn« — führt der Verfasser aus — ist subjektive Absicht, subjektive Tendenz, subjektiver Wert, dynamische Zweckvorstellung. Aus ihm begreifen wir das individuelle Seelenleben als psychodynamischen Zweckzusammenhang, lernen die einzelnen psychischen Phänomene, den manifesten Bewußtseinsinhalt verstehen aus anderen Bewußtseinsvorgängen oder aus seinen verborgenen, unbewußten psychischen Ursachen. (In diesem Zusammenhange weist der Verfasser auf die Psychoanalyse und besonders auf das Problem des Traumes hin.)

Das Ziel der Beschuldigtenvernehmung im Strafverfahren, soweit sie der Beweiserhebung dient, sieht der Verfasser in der Aufdeckung und Erforschung seelischer Komplexe. Aus Komplexen und ihrer Wechselwirkung besteht unser ganzes psychisches Leben. Sie bedingen die Eigenart des Einzelnen, alle psychologische Forschung und Betätigung muß in letzter Linie auf Komplexerkennung zurückgehen. »Die Komplexe sind besondere biologische Gebilde und stehen vermöge der ihnen eigenen Affektbetonung in enger Beziehung zum Kern unseres Wesens, dem Willen.«

Bei der Beschuldigtenvernehmung kommt es dem Verfasser vor allem auf die Erhebung folgender Komplexe an:

1. Der »Tatkomplex«. Alles, was beim Vernommenen »an Vorstellungen und Gedanken, Gefühlen und Affekten mit der konkreten Straftat zusammenhängt«. Die wahrheitsgemäße Auskunft über den Tatbestand ist das Geständnis. In Anbetracht der Möglichkeit bewußter oder gutgläubiger (pathologischer) Selbstbezichtigung gilt natürlich im modernen Strafprozeß auch dem Geständnis gegenüber der Grundsatz der freien richterlichen Beweiswürdigung.

2. Die Willenskomplexe gewinnen große Bedeutung für die richterliche Vernehmung besonders bei Ermanglung eines Geständnisses. Vornehmlich Lügen- und Verstellungskomplexe setzt der leugnende Beschuldigte dem Richter als Widerstand entgegen. Der Lügenkomplex darf für den Richter nicht Gegenstand der Erregung und Entrüstung sein, er muß ihm wie jede andere psychologische Tatsache ein von aller objektiver Wertung losgelöstes interessantes Faktum bleiben.

3. Erhebung von Tat- und Willenskomplexen, führt der Verfasser des weiteren aus, genügt nur in den allereinfachsten Fällen. In allen wichtigen Straffällen ist weiterhin, zur Aufklärung des seelischen Tatbestandes, zur Frage der Strafenmessung oder zur Wahrheitsermittlung auf Umwegen, durch umständlichere Erhebung scheinbar nebensächlicher Dinge, die aber schließlich doch näher an das Ziel führen als das direkte Losgehen auf die Sache selbst, die Erhebung des »Ichkomplexes« notwendig. Er umfaßt das gesamte »Vorleben« des Beschuldigten. (Auch auf die Aszendenten übergreifend!) Zu den ausschlaggebenden Vorstellungen, schreibt der Verfasser, gehören nicht nur die bewußten Vorstellungen, die bewegenden Gedanken, von denen das Individuum selbst weiß, sondern auch die unbewußten Vorstellungen und Seelenvorgänge, die die Taten der Menschen überall mitbestimmen. Nicht nur das Vorstellungsleben, auch das Affektleben ist wichtig. Affekte und die sie aufbauenden Gefühle sind »eigenartige innere Zustände der Lust oder Unlust«. Die Erforschung des spezifischen Affekttones, des generellen Verhältnisses von egoistischen und altruistischen Motiven, gehört wesentlich mit zur Erhebung des Ichkomplexes, zur Feststellung des individuellen Charakters eines Menschen. (Latente und unbewußte Kriminalität! Psychopathische Verhältnisse! Grenzfälle des Antisozialen!)

4. In wichtigen Fällen, in denen es sich um Leben und Tod, um Ehre und Freiheit der Beteiligten handelt, oder in denen die Fäden des psychologischen Zusammenhanges verworren sind oder in denen psychopathische Verhältnisse eine Rolle spielen, bedarf es nach dem Verfasser noch der besonderen Erhebung einer weiteren Gruppe von Komplexen, der »Sachkomplexe« (= durch ein sachliches Band zusammengehaltene Komplexe, also »Interessen«). Sie umfassen das gesamte geistige Leben eines Menschen auf politischen und sozialen, wirtschaftlichen und technischen, religiösen und philosophischen, ethischen und künstlerischen Gebieten . . .

»In der von dem Wiener Neurologen Sigmund Freud begründeten psychoanalytischen Schule spielt unter den Sachkomplexen eine besonders bedeutsame Rolle der Sexualkomplex. Nun ist zweifellos die Beteiligung des Sexualkomplexes am menschlichen Seelenleben ein außerordentlich umfassender. Seine individuelle Ausgestaltung und Wirksamkeit ist ein wesentliches Moment für die Erkenntnis eines Charakters. Auch die Beteiligung an der Verbrechensgenese ist eine große . . . Aber hüten wir uns vor Übertreibungen. Der Mensch ist nicht nur Sexualwesen und die Dinge der Außenwelt haben auch andere Funktionen zu erfüllen, denn nur als Genitalsymbole zu dienen. Insbesondere begegnet die Freudsche Theorie von der infantilen Sexualität und dem in ihr ständig wiederkehrenden Inzestkomplex schwerwiegende Bedenken. So geistreich und anregend für den Psychologen vielfach die methodischen Gedanken der Psychoanalyse sein können, so große Vorsicht und kritische Nachprüfung ist ihren Ergebnissen gegenüber am Platz.«

A. J. Storfer.

J. AMBOS, Strafanstaltspfarrer in Butzbach, Hessen: Kriminalität, Jahreszeit und Kirche. Mainz 1918, Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. 98. Jahrgang, S. 113 ff.

Verfasser behandelt die kriminalistische Tatsache, daß die Zahl der Verbrechen und Vergehen gegen die Sittlichkeit im Sommer (Juni—Juli) am höchsten, im Winter (Dezember—Januar) am niedrigsten ist. Dieser Umstand tritt aus Statistiken verschiedener Länder sehr prägnant hervor. Verfasser bestreitet nicht, daß »Natureinflüsse« (»kosmische«, »meteorologische«) sowohl wie »soziale oder kollektive« Einwirkungen (Alkohol) eine Rolle spielen, »wobei der Mai mit seinem Sprossen, Grünen und Blühen die Lebenskraft und mit ihr die Libido besonders anregen mag«. Aber »selbstredend wird man es ablehnen müssen, die Willensfreiheit auszuschalten«. Hier setzt die Kirche mit ihren Hilfeleistungen ein. Ein Hauptmittel der Kirche gegen sexuelle Verirrungen ist die Askese des Fastengebotes. Der Verfasser zitiert Fr. W. Foerster: »Es ist eine uralte Erfahrung, daß nichts so dämpfend auf die Naivetät des Begehrens wirkt und der Welt des Leibes eindrucksvoll die geistigen Forderungen fühlbar macht, wie gelegentliche Eingriffe in den Ernährungsprozeß . . . Es liegt ja überhaupt die gesundeste Sexualpädagogik darin, daß man irgend einen nicht unmittelbar dem sexuellen Leben angehörigen Trieb benutzt, um daran den jungen Menschen in den richtigen Umgang mit seinen Trieben überhaupt einzuüben.« Daß die Kirche eine gewiegte Pädagogin ist, beweist dem Verfasser das vierzigtägige Fasten »gerade in der Zeit des Ansteigens der Begehrlichkeit, die da anstürmt, um zu dem Zenith der Sommerglut aufzustreben?« Das fortwährende Steigen der Gesamtkriminalität als auch des Anteiles der Sittlichkeitsdelikte daran hängt damit zusammen, daß unser Geschlecht das Fasten und das Entsagen verlernt hat. Die Kirche mildert allerdings heute angesichts der Anforderungen des modernen Lebens mit seiner Arbeitshetze die früher strengen Fastenvorschriften. Doch die von dem einen oder anderen Gebot entbunden sind, »sollen sich da ja nicht auch jeder anderen Askese wider das Fleisch überhoben dünken. Da gilt es — Ersatz zu finden. Manchmal schafft unser Herrgott diesen Ersatz in Gestalt von körperlichen Beschwerden oder Seelenleiden. Ersatzübungen sind dann leichtere Selbstabtötungen, wie Bezähmung der Augen, Zügelung der Gaumenlust, die in mannigfacher Weise zurückgedrängt werden kann u. dgl. m.« Es folgen Ausführungen über Beichte, Kommunion und Gebet. (»Nur verschwindend wenige Gefangene werden eingeliefert, bei denen das Gebetsleben auch nur ein einigermaßen normales gewesen ist.«) In der Jahreszeit, in der die Herzensreinheit mehr als sonst gefährdet, macht die Kirche die Beter am eifrigsten mobil: zum Gebetsverkehr mit der Muttergottes. »So hat sich denn der Maimonat zum schönsten Muttergottesmonat entwickelt, um in allen eifrigen Verehrern der Himmelsmutter die höhere Liebe zu pflegen, gegen die die irdische sinnberückend nicht aufkommen kann. Der Maialtar hat hohe Bedeutung gegen die Sexualverfehlungen jeder Art.«

A. J. Storfer.

Psychologie.

WALTHER SEIDEMANN: Die allgemeine Psychologie der Gegenwart und ihre pädagogische Bedeutung. Leipzig 1920, J. Klinckhardt.

Die heutige Psychologie erinnert lebhaft an einen wild zerrissenen Gletscher. Da türmen sich die Eisblöcke zyklopisch durcheinandergeschleudert zum greulichen Chaos und wer sich in diese Séracs hinauswagt, verliert leicht die Orientierung. Von überlegenem Standort aus aber zeigen sich Ordnungen in der Unordnung, hier Moränen in parallelen Linien, hier Nebenarme, hier gemeinsame Senkungen. Walther Seidemann, Seminaroberlehrer in Altenburg, versteht es trefflich, im Wirrwarr der gegenwärtigen Psychologie die übereinstimmenden Züge aufzufinden. Mit dem Bienenfleiß eines passionierten Sammlers vertieft er sich in die ungeheure Zahl der Werke, die über den heutigen Stand der Seelenkunde Aufschluß geben. Klar und übersichtlich stellt er die allgemeinen Züge dar, weiß aber auch mit sicherer Hand das Sondergut der einzelnen Autoren zu zeichnen. Scharfsinnig und meistens mit viel Weisheit nimmt er zu den dargestellten Begriffen und Theorien Stellung und fügt der wissenschaftlichen Kritik jeweils eine wohlerwogene pädagogische Beurteilung hinzu. Nach dieser Hinsicht stellt sein Werk eine musterhafte Leistung dar.

Das Ergebnis ist allerdings für die akademische Psychologie nichts weniger als schmeichelhaft. Die Geschichte der menschlichen Irrungen wird sich einst an dem hier gebotenen Stoff ergötzen. Denn wieviel unfruchtbare Begriffsklauberei, wieviel ärmliche Definitiönchen, wieviel öde Scholastik auf Schritt und Tritt! Wo einer eine Lehre aufstellt, kommen sicher ein paar andere und wollen sie widerlegen, und in den wichtigsten Begriffen herrscht genau dieselbe Verworrenheit und Unwissenheit wie vor vielen Jahrzehnten. Da raufen sie sich um die abgenagten Knochen abgedroschener Definitionen und kommen Menschenalter nicht vom Fleck, werfen sich aber wütend auf solche, die, von solchem Treiben angewidert, neue Bahnen betreten und neue Aufgaben aufnehmen.

Der pädagogische Ertrag dieser von der modernen Psychologie präsentierten Konfusion? Was Seidemann wertvolle Anregungen nennt, ist zum großen Teil nichts anderes, als Berichtigung grober Irrtümer, die andere Autoren verbrachen. Vieles ist leeres Programm, gut gemeint, aber bei der Ausführung erweist sich die Unfähigkeit der mitgebrachten Methoden. Und Hand aufs Herz, muß nicht Herr Seidemann zugeben, daß aus seinem ganzen Buche, dessen Wert ich keineswegs verkleinern möchte, für die Erziehungskunst blutwenig Ergebnisse fließen, die ein tüchtiger Erzieher, der nicht durch eine schlechte Pädagogik verdorben wurde, nicht längst besaß? Und ist nicht weiter zuzugeben, daß ein Erzieher, der nur mit der Ausrüstung, die ihm die moderne Psychologie verschaffen kann, seine Wirksamkeit begänne, der ärmste, hilfloseste Tropf der Welt wäre? Sogar von dem, was eigentlich die Psychologie zu sagen hätte, bearbeitet sie ja nur einen kleinen Ausschnitt und befindet sich gegenüber den großen Seelenfragen, die für die Erziehung zentrale Bedeutung haben, im Zustand des völligen Nichtwissens, ja es scheint sogar, im Zustand des Nichtwissenwollens.

Freilich gibt Seidemann nur die allgemeinen Grundlinien der herrschenden Psychologien. Aber man weiß, wie wenig wertvolle Einzelheiten in den Bazars der ausgeführten Theorien zu holen sind. Wer die ganze Armseligkeit, Zerfahrenheit, Unsicherheit, Unwissenheit der heutigen Psychologie eindrucksvoll kennen lernen will, findet keinen tüchtigeren Führer, als den Verfasser der besprochenen Schrift. Bedauerlich ist nur, daß auf die Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit dieses mit enormem Geistesaufwand arbeitenden psychologischen Treibens nicht hingewiesen wird. Seidemann scheint die Fülle des dargebotenen Stoffes für Reichtum zu halten. Mir geht das ewige Mückensieben und Kameleschlucken längst wider mein wissenschaftliches Gewissen, und ich kenne keine schlechteren Seelenkenner als die modernen Psychologen. Ein tüchtiger Erzieher mit hellen Augen und einfühlungsfreudigem Herzen weiß tausendmal mehr von den Realitäten des Seelenlebens, als in sämtlichen Psychologiebüchern miteinander geschrieben steht. Das schließt nicht aus, daß man das wenige Wertvolle sich aneignen soll.

Am wenigsten befriedigt der Abschnitt über die Psychoanalyse (239—255). Die Darstellung verrät auch hier den objektiven Gelehrten, und in der Würdigung blickt die vornehme, Gerechtigkeit übende Gesinnung aufs angenehmste hervor. Allein wieder bewährt es sich, daß auch ein kluger Mann die Analyse unmöglich verstehen kann, solange er über die Bücher nicht hinauszusehen vermag und die Furcht vor den Tatsachen zu seiner Beraterin macht. Wer den Dichter will verstehn, muß in Dichters Lande gehn. Und mit der Analyse sollte es sich anders verhalten?

Schon die Einreihung der Psychoanalyse in die »angewandte« Psychologie bedeutet einen Fehlgriff. Sogar erbitterte Gegner räumten ihr ein, daß sie der Seelenforschung Erkenntnisse von unabsehbarer Tragweite zuführte (siehe mein Buch: »Zum Kampf um die Psychoanalyse«, 1920, 11—115), also »Theoretische Psychologie« ist.

Seidemann gesteht ebenfalls eine Anzahl wissenschaftlicher Verdienste zu: Die Psychoanalyse hat den Zusammenhang des seelischen Ablaufs mit dem wirklichen seelischen Geschehen im einzelnen neu erörtert, die überraschenden Streiche des Unbewußten in Fehlleistungen erkannt, geheime Wünsche in manchen Träumen an den Tag gebracht, wie überhaupt Freud die Traumpsychologie mit einer ganzen Anzahl wertvoller Traumbeobachtungen beschenkte (250). Nachwirkungen verdrängter Vorgänge, den Wert des Abreagierens, Sublimierung, Widerstand, Ersatzbildung und andere Begriffe entbehren nicht der tatsächlichen Unterlage. Auch Frühzeichen der Sexualität kommen bisweilen vor und es ist der Analyse recht zu geben, wenn sie die Rolle des Geschlechtlichen höher einschätzt, als viele tun.

Diesen Verdiensten werden nun aber angebliche Übertreibungen entgegengesetzt, wobei Seidemann unglaubliche Mißverständnisse passiert sind. Man höre: »Nicht alle seelischen Gegebenheiten werden in erster Linie durch das Unbewußte bedingt« (250). Wer hätte etwas anderes behauptet? »Es (das Unbewußte) ist nicht der ‚Zauberschlüssel', der alle Zugänge zu den seelischen Geschehnissen öffnet«. (Wer hätte es denn gesagt?) Nach Freud müßte man annehmen, daß das Unbewußte voll finsterer und gefährlicher Regungen sei und mehr schädliche als heilsame Antriebe aus sich entlasse (251); Seidemann übersieht, daß Freud ein Unbewußtes im engeren und weiteren Sinn unterscheidet; ersteres enthält nur das Tiefverdrängte, von dem doch kein Einsichtiger behaupten kann, daß es anders wirke, als Freud behauptet. Das Leichtverdrängte, das Freud das Vorbewußte nennt, schafft allerdings das Geniale und Hochwertige. Allein das hat kein anderer als Freud von jeher gelehrt. Weiter: Seidemanns Vorwurf, daß Freud alle Träume auf die Wunschformel bringen wolle, trifft heute nicht mehr zu. (S. Freud, Jenseits des Lustprinzips.) Der Begriff der Sexualität werde zu weit gefaßt, Sinneseindrücke, die in nichtgeschlechtlichen Zonen entstehen, dürfen ihm nicht unterstellt werden. (Wer hätte es denn getan?) Das gesunde Empfinden werde aufs tiefste beleidigt, wenn man liest, wie in allen, den niedrigsten wie den höchsten Erscheinungen geschlechtlichen Regungen nachgespürt werde. (Also Sexualpsychologie in usum Delphini? Also soll man die Sexualität nur da zu erforschen suchen, wo es das ästhetische und ethische Gefühl erlaubt? Meine Ethik fordert ganze, nicht halbe Erkenntnis. Mit Seidemanns Argument könnte man Harnuntersuchungen als »verletzend« ablehnen.)

Freuds allgemeinpsychologische Anschauung soll sich mit der Assoziationspsychologie decken, denn das Seelenleben sei nichts als das Wechselspiel der Inhalte. (Das Gegenteil ist richtig: alle Störungen erklären sich aus Absichten des Individuums, nämlich Unlustersparnis, Krankheitsgewinn etc; Seidemann merkt selber, daß sein Urteil falsch ist.) Es fehle eine klare, einheitliche Grundauffassung des Seelenlebens. (Gäbe Freud eine Metaphysik, so würden die Gegner auf ihr herumreiten, um sich um die Erforschung der Tatsachen herumdrücken zu können. Über Freuds Positivismus siehe mein Buch »Zum Kampf um die Psychoanalyse«, S. 246 ff.)

Am meisten Gewicht legt Seidemann darauf, daß das psychoanalytische Verfahren des festen Maßstabes dafür entbehre, daß der aufgefundene Inhalt wirklich der verdrängte Wunsch sei. An einer verdächtigen Stelle werde die Reihe der Einfälle unterbrochen und von ihr aus der seelische Inhalt zurechtgelegt. — So muß es für den aussehen, der in den Büchern stecken bleibt und nicht zu den Tatsachen überzugehen wagt. Ich habe oft bei Festhaltung der scharfen Einstellung

auch bei ausreichendem Stoff die Einfälle sehr bedeutend weiter eingeholt und immer gefunden, wie der Analysand, vielleicht mit ganz anderem Stoff, immer wieder zum zentralen Motiv, das für die Deutung maßgebend ist, zurückkehrt. Ich nenne diesen Versuch die Rosettenbildung. (Siehe Pierre Bovet, La psychanalyse et l'education. S. 15. Lausanne 1920, Payot.)

So geht es weiter bei Seidemann, der beim besten Willen, den ihm niemand absprechen wird, dem Stoffe viel zu fremd gegenübersteht, um ihn beurteilen zu können. Das Ergebnis ist, daß zwar die geschlechtlich erklärende Psychoanalyse abgelehnt, aber nicht jede Psychoanalyse verworfen wird. So urteilt der Mann, der selber der Psychoanalyse einräumt, daß das Geschlechtliche eine stärkere Macht sei, als viele zugeben wollen. So urteilt er, ohne selbst die leisesten Versuche unternommen zu haben, das Unbewußte zu ergründen. Wenn diese Gelehrten es doch besser verstehen, wie man analysieren soll, wenn sie a priori wissen, daß die geschlechtlichen Erklärungen falsch sind, warum rühren sie denn keinen Finger, besser zu analysieren, zumal sie doch zugeben, wieviel Gutes in der Psychoanalyse liege? Ich lernte manchen kennen, der vor der praktischen Analyse urteilte, wie Seidemann, durch die Erfahrung aber eines besseren belehrt wurde.

Auch über die ärztliche Wirksamkeit der Analyse spricht sich Seidemann aus, ohne anzugeben, woher er die Kompetenz dazu nimmt. Leichtere nervöse Zustände soll man analytisch heilen können, wenigstens sei es nicht völlig aussichtslos! (254.) Wie erklärt sich denn Seidemann, daß die Psychoanalytiker es massenhaft mit Klienten zu tun haben, die mit den alten Methoden jahrelang ohne den leisesten Erfolg behandelt wurden und jetzt der Heilung zugeführt werden? Es ist schade, daß unser Kritiker, der sonst seine Grenzen weislich innehält, sich hier einen Seitensprung gestattet, der ihm nicht wohl ansteht.

Wenn er meint, daß von der Psychoanalyse in der Pädagogik verhältnismäßig wenig Gebrauch gemacht werden könne, so zeigt er damit nur, wie wenig er die tatsächlichen Verhältnisse kennt. Von den ungeheuern Fehlern, mit denen die vorherrschende Pädagogik ungezählte Tausende von Zöglingen schwer geschädigt hat und durch die gerade unter den tüchtigsten Leuten ein wahrer Haß auf unser Schulwesen entstanden ist, sollte er doch auch etwas wissen. Daß sie mit groben psychologischen Irrtümern zusammenhängen und daß die gebräuchlichen »altbewährten« Erziehungsmethoden eine ungeheure Gefahr bilden, die auch pädagogisch wohlgeschulte Schulmänner ahnungslos die bedauerlichsten Mißhandlungen und Schädigungen an ihren Zöglingen vornehmen lassen, weiß er nicht, eben weil ihm jene tiefere Kenntnis der Zöglingsseele fehlt, die nur durch psychoanalytische Exploration gewonnen werden kann.

Alles in allem: Wieder einmal hat ein feiner, klarer Kopf, durch eine wirklichkeitsfeindliche Überlieferung verblendet, trotz redlichen Willens zur Gerechtigkeit der pädagogischen Analyse und vor allem ihrem Begründer Sigmund Freud ein Unrecht zugefügt, indem er ein falsches Bild zeichnete. Und doch lassen sich auch diesem mißglückten Versuch Verdienste nicht absprechen. O. Pfister.

ULRICH GRÜNINGER: »Zum Problem der Affektverschiebung«. Bern 1916, Inaugural-Dissertation.

In wenigen Worten möchte ich auf eine Arbeit hinweisen, die sich mit tastender Hand gegen das Gebiet der Psychoanalyse hinbewegt. Die Arbeit stammt aus der philosophischen Fakultät und führt reichlich philosophische Ausdrucksformen mit sich.

Der Verfasser versucht das Problem der Affektverschiebung neu durchzuforschen und darzustellen. Er stützt sich dabei auf Untersuchungen von Pfister, Silberer, Jung, Binswanger, Häberlin, Bleuler, Alfred Lehmann, Breuer und Freud und eigene Beobachtungen.

Er geht vom Begriffe des Affektes aus und kommt dabei zu folgenden Sätzen: »Der Affekt ist eine angewandte Form ursprünglicher Kraft. Er entspringt als sekundäre Erscheinung der qualitätlosen Libido, die der Wirklichkeit zugewandt war. — Zeitlich in der Entwicklung zurückgebliebene seelische Kraft erscheint als

Affekt. Der Affekt vertritt eine in der Wirklichkeit nicht geleistete Tätigkeit. — Durch die Wirkung des Affektes, der Vergangenheit in die Gegenwart trägt, wird die Wirklichkeit gefälscht usw.

Auf diesen Thesen baut sich nun das nachfolgende auf. Er versucht an verschiedenem Material die Schicksale dieser Affektbeträge — wir dürfen wohl erläuternd beifügen der »Inhalte des Unbewußten« — zu verfolgen und zu beschreiben.

Er stellt fest, daß sich diese Energiebeträge »verschieben« können. Er spricht von den möglichen Bahnen, auf welchen dies geschieht. — Sie stoßen dabei auf eine absolute Schranke: »das Erkennen«. Sie wenden sich nach innen und werden innerlich aufgezehrt (Gefühlslosigkeit, latenter Affekt); sie wirken sich motorisch aus oder — und darauf geht der Autor insbesondere ein — sie suchen sich auf intellektuellem Wege auszugleichen. Diese Ausgleichungen können inhaltlicher oder äußerlicher Art sein. Die inhaltliche Form der Affektabfuhr nennt der Autor, wenn ich ihn recht verstehe, sinnbildliche, symbolische Überleitung oder Analogie.

Er schreibt: »Das Symbol ist das Werkzeug des Affektes. — Die Verlagerung der »Libido« erfolgt, wie Jung zeigen konnte, auf dem Wege über die Analogie. — Die Analogie als Wandel der Erhaltung des Wesens wird in der Handlung der Kräfte gewahrt in der Verschiebung der Affekte bloß vorgetäuscht, gedanklich oder formal. — Der Affekt verläßt die tatsächliche Entwicklung in der Zeit und bietet Ersatz in der bildlichen Analogie usw.« Es werden Beispiele zur Erläuterung beigebracht.

Die Ausdrucksformen, mit denen der Autor ringt, sind vielfach noch heraklitisch dunkel und philosophisch verhängt. Aber gerade in diesem inneren Ringen heißt es: »Durch zu Freud«.

Sarasin (Rheinau).

GEORGES DWELSHAUVERS: »La psychologie française contemporaine«. Paris 1920. Alcan.

Der Autor wurde durch das 1908 bei Alcan erschienene Buch »La synthèse mentale« bekannt. Später veröffentlichte er bei Flammarion ein Werk »L'Inconscient«, das die Psychoanalyse unmittelbarer interessiert. Hier legt er uns, indem er den Ribotschen Arbeiten über die Geschichte der deutschen und englischen Psychologie folgt, ein Buch über die Geschichte der französischen Psychologie vor. Wir bedauern, daß Dwelshauvers nicht einen größeren Teil seines Buches der zeitgenössischen wissenschaftlichen Psychologie gewidmet hat. Tatsächlich kann man nur mit Mühe aus seinem Werke in die letzten Resultate, zu denen die französischen Psychologen gelangten, Einblick gewinnen. Dieses Buch lehrt uns nicht, in welcher Weise die modernen Autoren die Probleme des Gedächtnisses, der Intelligenz, der Gefühle oder Triebe auffassen. Dwelshauvers begnügt sich damit, die leitenden Ideen der verschiedenen Systeme der psychologischen Philosophie, die im Laufe des 19. Jahrhunderts geherrscht haben, zu beschreiben. Er glaubt auch nicht an den Wert der Metaphysik. — Wir bedauern, daß nur von den französischen Autoren die Rede ist und die Werke der Belgier und Schweizer, die in französischer Sprache erschienen sind, unerwähnt bleiben. Sein Buch sagt uns nichts über die Arbeiten von Decroly über die Psychologie der abnormalen Kinder, spricht auch nicht von den Entdeckungen Eduard Claparèdes und Pierre Bovets in der Kinderpsychologie, auch nicht von den mediumistischen Forschungen Th. Flournoys. Aber selbst innerhalb der französischen Autoren gibt es unbegreifliche Lücken. So würdigt Dwelshauvers nicht mit einem Worte die experimentalpsychologischen Arbeiten von Dr. Toulouse. Gleicherweise übergeht er die Leistungen auf dem Gebiete der pathologischen Psychologie von Féré, Sollier, Rogues de Fursac, Logre, Devaux, Dupouy etc. mit Stillschweigen. Trotz all dieser Lücken bleibt das Buch ein interessantes Werk und ein Kapitel der Geschichte, das geschrieben werden mußte.

Die Psychoanalytiker können bei den französischen Autoren manchen Vorläufer finden, der ihnen in gewisser Hinsicht wertvoll sein mag. So anerkennt Maine

de Biran die Bedeutung des Studiums der Träume und vergleicht die Intelligenz der Erwachsenen mit den Handlungen der Kinder. Jouffroy legt Gewicht auf die Symbolik gewisser Einstellungen und Bewegungen. Man könnte einen interessanten Vergleich ziehen zwischen dem, was er symbolische Assoziationen nennt und dem, was Bleuler autistisches Denken genannt hat. Mit Ribot erscheint zum erstenmal die Bedeutung der Affektivität. Gar manches in den Ideen Janets und Bergsons nähert uns dem Arbeitsgebiete Freuds noch mehr.

Raymond de Saussure (Genf).

Philosophie.

Dr. GUSTAVE GELEY: De l'inconscient au conscient. Troisième mille. Paris 1920, Alcan.

In diesem 346 Seiten starken Band erscheinen Beobachtung und Tatsachen ausgeschlossen. Der Psychoanalytiker findet fast gar kein Material. Im ganzen bekennt der Autor selbst, daß sein Werk »vor allem die ideale Erforschung einer vielumfassenden Konzeption der allgemeinen Philosophie« anstrebe. Diese Untersuchung vernachlässigt aber tatsächlich die Beobachtung, welche der Autor ein wenig verächtlich den »Analysten« überläßt. »Die Methode der Analyse hat,« wie er zugibt, »eine große wissenschaftliche Bedeutung, entbehrt aber des philosophischen Wertes.«

Nun schlägt uns der Autor eine Philosophie vor, und zwar was für eine Philosophie? Eine erschöpfende Synthese, die imstande wäre, aus den verschiedenen parapsychischen Erscheinungen Schlüsse zu ziehen, ohne sie zu deuten. Alles kommt vom Unbewußten, aber man weiß nicht, im Namen welcher Gesetze und auf Grund welcher Mechanismen das geschieht. Wir hören einfach, daß die Materialisationsphänomene eine Art der Ideoplastik sind, die der Autor mit der Histolyse der Insekten vergleicht; daß die Erscheinungen der Stigmatisation trophisch zur Haut gehörige Modifikationen seien, die durch Suggestion oder Autosuggestion hervorgerufen werden könnten, d. h. ideoplastisch, daß die Telekinesie den unbewußten Impulsen gehorche, daß der Neuropath unter der Unausgeglichenheit des Bewußten und Unbewußten leide; daß der Künstler und der geniale Mensch zur »Desequilibrierung in der individuellen Anordnung« des Bewußten und des Unbewußten neigen, einer »psychologischen Dezentralisation«. Daß das Medium wesentlich charakterisiert sei durch seine »exzessive Neigung zur Dezentralisation in seiner individuellen Anordnung«.

Die Hysterie sei bedingt durch eine Disharmonie zwischen der konstitutionellen Grundlage den individuellen Anlagen und dem Fehlen einer Unterordnung unter die Hauptleitung des Ich. Dies seien nicht die Ursachen, sondern die Folgen der hysterischen Zustände. Diese auf das Unbewußte gestützte Synthese nimmt keine Notiz von den Arbeiten und Entdeckungen der Psychoanalyse und wir meinen auch, daß die Psychoanalyse von ihr nichts zu lernen hat. F. Morel.

Dr. VLADIMIR DVORNIKOVIČ: Die beiden Grundtypen des Philosophierens. Versuch zu einer psychologischen Orientierung in den philosophischen Strömungen der Gegenwart. 15. Band der Bibliothek für Philosophie. (Ludwig Stein.) 44 S. Berlin 1918, Leonh. Simions Verlag.

Um sich im bunten Lager der verschiedenen philosophischen Richtungen orientieren zu können, soll das Philosophieren als psychologisches Problem dargestellt werden. Das philosophische Denken zeigt, psychologisch betrachtet, zwei typische Arten: eine nach dem Formalen, Statischen, Absoluten strebende tatsachenfremde, und eine möglichst bei den Tatsachen verbleibende, inhaltlich fluktuelle, die Relativität alles Erkennens behauptende Denkweise. Dieser durch die Schlagwörter Platonismus—Protagoräismus zu bezeichnender Gegensatz ist heute als Logizismus—Psychologismus bekannt.

Bei der Besprechung der Frage, wie weit die abstrakten Ideen selbst erlebbar, also psychische Tatsachen sind, wird auf Külpes Begriffe von der Bewußtseins=wirklichkeit und der psychischen Realität, dann auf Bühlers Ergebnis, daß nämlich der abstrakte Gedanke eine real=psychische Erlebniseinheit bilden kann, verwiesen.

Freud und seine Schule werden nicht genannt, obzwar sich dafür mehrere Gelegenheiten geboten hätten (psychische Realität, Sublimierung, Extro= und Introversion).

Dr. J. Hermann (Budapest).

Schöne Literatur.

FRANZ WERFEL: Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig. Eine Novelle. Leipzig 1920. Kurt Wolff.

Ein episches Meisterwerk Werfels: ein ethischer, man wäre versucht zu sagen, schließlich kleinbürgerlich=moralischer Hymnus der Blasphemie! Ein Vater=komplexroman, der für die Psychoanalyse von vornherein, aber auch infolge seiner künstlerischen Struktur anregend ist, obgleich die Psychoanalyse in seinem Werden eine Rolle gehabt haben mag. Das Problem der Regression und Anagogie erhält darin eine überaus feine künstlerische, aber letzten Endes auch eine moralische Lösung, und dies ist eine der zwingendsten Fragen, womit sich die Psychoanalye zukünftig auseinandersetzen muß.

Karl Duschek, der Sohn eines gleichnamigen Hauptmanns, wird von frühester Kindheit an in der Kadettenschule in Prag erzogen. Der Vater sagt zu ihm nicht »Karl!«, sondern »Korporal!« und unterhält sich mit ihm während des Mittag=mahles am Sonntag über die strategische Beschaffenheit galizischer Dörfer. Dem Sohne bietet sich keine Möglichkeit, sein Zärtlichkeitsgefühl gegenüber dem Vater zu verwerten, da dieser sozusagen unausgesetzt dafür sorgt, daß der bloß unter=drückende, militärische Pol der Vater=Imago unbehelligt auf der Oberfläche ver=bleibe. Auch die Mutter beträgt sich als »schlichte Soldatenfrau«, nur sehr selten, verborgen und unbeabsichtigt äußert sich ihre Zärtlichkeit. Die junge Seele sehnt sich vergebens nach einem Anhaltspunkt und wird in ihrer Entwicklung verkümmert, im innersten aber unheilvoller »destruktiver« Möglichkeiten schwanger. Am dreizehnten Geburtstage führt ihn der Vater, in Zivil gekleidet, ins Wurschtel, zeigt ihm diverse in ihrer Neuheit verblüffende Herrlichkeiten und bestellt ihm zwei Stück Bäckerei zur Schokolade, sich selbst aber nur eins. Das Ansehen des Vaters wankt ein wenig und möglicherweise ist es dies, was das nun Folgende bestimmt. Der Vater führt jetzt Karl in Herrn Kalenders Bude, wo man unaufhörlich unter=tauchende Figuren eines Holzpuppenkabinetts mit Kugeln bewirft und treffen soll. Es gibt unter den Puppen politische Zerrbilder, exotische Typen usw. In einem Winkel steht ein heiterer Knabe, vermutlich der Sohn des guten Budenbesitzers. Der Vater befiehlt Karl zu werfen, um sich des Besitzes einer soldatischen Tugend rühmen zu können. Er aber ist erschöpft, seine Würfe sind ganz sinnlos unge=schickt und der Tyrann drängt in immer rauherem Ton. Nun fällt der nächste Wurf noch ungeschickter aus, wenn auch nicht ohne verborgenen Sinn: die Kugel wird mit vollem Kraftaufwand ins Gesicht des Vaters geschleudert. Seinen ersten Vatermordsakt büßt Karl mit tiefem Ohnmachtszustande; in der Seele des zuschau=enden Budenbesitzerssohnes aber läßt jener gleichfalls seine Spuren zurück. Parallel mit dem heranwachsenden Karl wird der Hauptmann, der sich bei den Truppenübungen ausgezeichnet hat, zum General und zum »Edlen von Sporentritt«. Seine Über=legenheit bleibt in abnormer Weise bestehen. Die Mutter stirbt. Karl wird Leut=nant in einer kleinen galizischen Garnison. Er weicht von seinen Kameraden in vieler Hinsicht ab. Er ist sanft und dumpf, kleidet und rasiert sich nachlässig, kümmert sich nicht um Frauenzimmer. Überhaupt ist er ein Pechvogel (Fixierung und Impotenz): in gutem Glauben steht er einem Freunde in unsauberen Geld=manipulationen bei und wird schwer kompromittiert. Der General, der mit ihm jährlich einen Brief gewechselt. — Unterschrift: »Dein Vater Duschek von Sporen=tritt« — und 100 Kronen Geburtstagsgeschenk per Postanweisung zugeschickt hat,

fordert ihn brieflich im Dienstton auf, unverzüglich abzureisen, in der Reichshauptstadt einzurücken und sich bei ihm zu melden. Bei der Audienz läßt er ihn natürlich eine Weile stehen, während er noch an etwas arbeitet. Schließlich erhellt seine Unschuld; zum Truppendienst zurück kann er jedoch nicht, sondern muß in Wien die Kriegsschule besuchen.

Einmal ist er bei seinem Vater zum Abendessen geladen und lernt dessen zweite Frau kennen: eine abscheuliche, aristokratelnde und klerikale Person. Die Speisen sind kärglich. Ein Abbé kommt und äußert sich abfällig über die Juden; Karl widerspricht ihm mit naiver Aufrichtigkeit. Fast wortlos wird er entlassen — während sich die drei zum Kartenspiel setzen. Bald darauf scheint er seines Lebens Zweck und Inhalt zu finden. Sein taubstummer Hausnachbar führt ihn in einen Kreis von Opiumrauchern und Anarchisten ein. Die Opiumraucher sind den Kalenderschen Holzpuppen ähnlich. Die Anarchisten haben einen russischen Juden zum Vorsitzenden, der ihm die Ziele dieses Weltbundes klarlegt. Sie wollen den Vater und alles, was auf ihn gemahnt, aus dem menschlichen Leben entfernen und das Verhältnis »Vater-Sohn« überall durch dasjenige von Mutter-Kind ersetzen. Die Vorbedingungen dafür, sich dieser Aktion mit Begeisterung annehmen zu wollen, sehen wir bei Karl gegeben; aus Moskau kommt die Weisung an, er habe in der Armee zu verbleiben und soviel Soldaten als möglich gegen die bestehende Ordnung aufzuwiegeln. Das betreibt er auch mit einigem Erfolg und nimmt an allen Sitzungen teil. Sein Verhältnis zum Vater verschlechtert sich, als dieser bemerkt, daß er »außer Dienst mit der Mannschaft verkehrt«. Und nun stellt sich ein neuer Wendepunkt seines Lebens ein: dem Kreise tritt eine aus Rußland zugereiste hübsche Revolutionärin namens Sinaïda bei, in die er sich alsbald rettungslos verliebt. Da scheinen wir am Kardinalpunkt der Introversion und Wiedergeburt angelangt zu sein. Denn einerseits löst ihn diese Liebe endgültig von der Realität, von den nötigen Rücksichten, von jeder Kompromißbereitschaft und nüchternen Erwägung. Vorwiegend Sinaïdas halber erkämpft er sich, zur Vollziehung einer großen Tat auserlesen zu werden: an einem gewissen Tag soll der Zar geheim in Schönbrunn eintreffen und Karl wird betraut, ihn mit den üblichen anarchistischen Mitteln aus der Welt zu schaffen. Er trifft fieberhaft Vorbereitungen, doch wird er Anzeichen gewahr, als ob die Polizei von seiner Doppelexistenz wüßte. Und Sinaïda anderseits — »ihr dunkles Haar war keineswegs kurzgeschnitten, ihre Kleidung wohl berechnet und anmutig« —; sie dürfte ihn nicht bloß aus den Krallen seines verfluchten offiziellen Daseins, sondern auch aus dem anarchistischen Sumpf der Verkommenen retten. Kurz vor dem geplanten Attentat versucht sie, ihn mit allen Mitteln davon abzubringen; sie erzählt ihm ihr unsühnbares Verbrechen: in Rußland warf sie eine Bombe in den Wagen des verhaßten Gouverneurs und tötete dessen liebliches, unschuldiges kleines Töchterchen. Wir sehen es etwa folgenderweise: Sinaïdas Wesen, die Liebe zu ihr wenden allerdings Karl von der erstickenden Realität seiner traurigen Jugend noch mehr ab — allein auch von der realitätverneinenden Regression des Anarchismus und des Opiums; sie bieten ihm Ansätze zur Lebensfähigkeit, zur Gesundung, zur Erfassung einer freundlichen und reinen Realität. Ihre Dialektik ist anagogisch gerichtet. Aber wir hätten es nicht mit einem großen Kunstwerk zu tun, wenn diese Dialektik mit immanenter Durchsichtigkeit zum Vorschein käme. Eine Militärpatrouille überrascht die ganze Gesellschaft bei ihrer Beratung, ehe noch der fatale Tag gekommen war. Der zweite »Vatermordsversuch« abortiert in einer, der ersten offenen Insubordinanz, gegenüber dem führenden Major. Karl wird verhaftet, einige Anarchisten, darunter Sinaïda, dürften verwundet oder getötet sein. Wir wissen — auch in Freuds Gradiva-Analyse begegneten wir diesem Motiv —, daß im Kunstwerke die vermeintlichen realen Tatsachen mit der inneren Entwicklung eigentümlicherweise verflochten sind, inniger als im Leben; der mit Sinaïda beginnenden Rückkehr zur Realität, beziehungsweise zur realen Abfindung und Abrechnung mit dem bisherigen Leben wird von der Außenwelt Vorschub geleistet: das Bild des Zaren weicht dem des eigentlichen Vaters, des Generalfeldmarschalls Duschek von Sporentritt.

Karl nämlich, dem alles außer Sinaïda und dem dunklen Vaterhaß gleichgültig ist, geht auf die mildernden und vertuschenden Auslegungen seines Falles

von seiten des Herrn Auditors nicht ein, sondern bleibt trotzig, widerspenstig und wofern nicht verstockt, aufrichtig. In diesem Stand der Dinge wird er vor den Vater zitiert, der ihn mit heftigen Vorwürfen, welche natürlich die Verletzung der militärischen Ehre beanstanden, empfängt. Er ist, wie auch jederzeit bishin, ohnmächtig vor dem Vater. Doch versucht er endlich die Lage zwischen ihnen zu klären, die militaristische Erstarrung der lebendigen Vater-Imago zu biegen. »Vater!« — redet er ihn an. Der aber macht ihn aufmerksam, daß das Dienstreglement dergleichen Charge nicht kenne. Als Karl zum dritten Mal — immer lauter — »Vater!« — ruft, wird ihm diese Sprechweise im Namen des Allerhöchsten Dienstes verboten. Er schreit aus vollem Halse: »Ich scheiße auf deinen Allerhöchsten Dienst!« Des Vaters und Vorgesetzten Reitpeitsche trifft ihn ins Gesicht. Er taumelt in ein Hotel und denkt in vagen Bildern nach. Am Nachmittag sucht er den Vater in seiner Wohnung auf, er ist nicht daheim. Er täuscht vor, als ob er wegginge, verkriecht sich aber heimlich und harrt ungesehen des Kommenden. Er hört den Vater zum Diener sagen: »Bringen Sie es dem Herrn Leutnant zur Kenntnis, daß ich zu Hause überhaupt nicht empfange.« Karl hält in seiner Hand einen Hantel — und sobald alles stille, der Vater zu Bett gegangen ist, richtet er sich auf, öffnet die Türe des angrenzenden väterlichen Schlafgemaches und ruft ihn heraus. Der Alte gehorcht ihm wie hypnotisiert, ruft nicht um Hilfe und ist seines Schicksals gewiß. Mit erhobenem Hantel tritt der Sohn auf ihn zu, er weicht langsam zurück. So verfolgt ihn der Sohn um den Tisch herum in crescendo, sein Nachtgewand fällt allmählich herunter, er steht da mit ausgetrocknetem Körper, gesenktem Haupt eines gehetzten Tieres. Er ist entblößt, gleichsam kastriert. Doch es fließt Blut: Karls Wunde am Gesicht reißt auf und tröpfelt. Und er erfaßt wiederum (wie bei Sinaïdas Sünde) den überindividuellen Kreislauf der Dinge, er denkt — wie er späterhin gesteht — an *seinen* künftigen Sohn. Dröhnend fällt der Hantel zu Boden, und der Ruf hallt von des Sohnes Lippen: »Geh schlafen!«

Nach Erfüllung der militärischen Strafe (halbes Jahr Gefängnis), aus dem Hause gestoßen, reist Karl nach Amerika, doch verweilt er einige Tage in der Stadt seiner Kindheit (in Prag). Sein Weg führt ihn zum Holzfigurenkabinett des alten Kalender. Die Bude ist von einer riesigen Menge umringt: aus einer Zeitung erfährt er, daß der mißratene Sohn, August Kalender, seinen gütigen Vater, den alten Julius Kalender, einer Kleinigkeit wegen kaltherzig ermordet hat. Die Zeitung knüpft daran wehleidige Erörterungen über die sittliche Fäulnis unseres Zeitalters und insbesondere unserer Jugend an. Karl, dessen Ansichten einigermaßen abweichend sind, entwickelt diese in einem Brief, den er dem Staatsanwalt in Prag aus Hamburg zuschickt. Er entschuldigt darin August, den Zuschauer seines ersten »Vatermord-Imago« (so könnten wir sagen) und wälzt die Verantwortung für dessen Tat auf sich. *Er* ist der eigentliche Vatermörder. Doch ist daran wieder sein Vater schuld: »Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig«, oder gleichviel der eine oder das andere. (Bei dem letzten großen Vatermorde ist nur sein Blut, nicht das des Vaters geflossen!) Das Vaterprinzip trägt die Schuld. Jeder Sohn mordet seinen Vater, in dieser oder in jener Weise. Was aber berechtigte August Kalender so zu handeln? Sein Vater war ja die Milde und Nachsicht selbst. Sein Fehler war aber, daß er eben sein Vater war, und schließlich, woran sollte ein Junge denken, der in seinen empfänglichsten Jahren fort und fort nichts sieht, als Menschenköpfe, die ununterbrochen von anderen Menschen mit Kugeln bombardiert werden?

Das Nachwort aus Amerika zeugt für eine völlige seelische Genesung. Karl wird Farmer und heiratet (wen? wahrscheinlich nicht Sinaïda), er ist für das Leben wiederhergestellt. Er mahnt uns, natürlich, vernünftig und lebendig zu sein, und niemals den »Verschrobenen«, den »Witzigen«, wir wollen sagen: den Zwangsneurotikern, Folge zu leisten.

Die Kalender-Episode scheint uns nicht ohne Bedeutung zu sein. Sie ist eine neuartige Abschwächung des Vatermordes, der in vielen Richtungen kühne Durchbruchsversuche unternimmt, doch niemals eigentlich verwirklicht zu werden vermag. Die Regression erscheint, der endgültige Sieg aber bleibt ihr verwehrt. Der Vatermord des August ist nicht der wirkliche, er ist es nicht mehr als der Faustschlag des Kindes, die Revolten des Sohnes und die Demütigung des General-

feldmarschalls. Denn die Kalenders sind Nebengestalten, Als ob=Figuren, deren Schicksal nicht die Realität ist, nicht einmal die des Romans. Sie sind erstens subalterne Leute — und psychologisch verliert das seinen Sinn durch keine Revolution der Staatsform, ja der bewußten Wertungen. Sodann besitzen sie eine augen=scheinlich allgemeine, symbolische, unpersönliche Prägung: ihre Holzfiguren sind den Opiumrauchern gleich; August Kalender verfolgt den Julius Kalender not=gedrungen, von vornherein. Seine Tat stellt dar, daß es eine solche universale Tendenz gibt, die sich unerwarteterweise in Tat, in den wahrhaften brutalen, titanischen Vatermord umsetzen kann, und zwar ohne Rücksicht auf Milderungs=gründe ethischer, d. h. logischer Natur, sondern in einer psychologisch besonders günstigen Konstellation. Das Psychologische, das nicht logisch ist, steht dem Zufälligen nahe. Ob Sinaïdas Schuld nicht tiefer liegt, als die, welche an jeder menschlichen Tat (deren Folgen ja nicht vorauszusehen sind) haftet: ob sie in dem armen kleinen Mädchen nicht eine Rivalin beim Vater=Gouverneur tötete? Gleich=viel; immerhin dient die Kalender=Episode dazu, einesteils der zentralen Lage ein breiteres Fundament zu liefern, anderesteils aber der inneren integralen Umgestal=tung dieser Lage, der Anagogie, zur Seite zu stehen. Das ist Kunst.

Der Anarchismus, richtiger Anarcho=Kommunismus, die maßlose Sehnsucht nach der völligen Mutterrückkehr entspricht einer Mutter= und Wurzellosigkeit. Die persönliche und mehr physiologische Liebe, die Fähigkeit zum geschlechtlichen Verhältnis bezeichnen demgegenüber zweifelsohne Anagogie. Wie der Anarcho=Kommunismus zur Mutter=, verhält sich der Militarismus zur Vater=Imago. Auf die analen und gastronomischen Momente genügt es hinzuweisen.

Die Wiedergeburt durch die Introversion wird bei Werfel unmittelbarer behandelt, als in den meisten Literaturprodukten. In diesem Zusammenhange ist vornehmlich das Schlußgedicht des »Gerichtstags«: »Das Licht und das Schweigen« zu berücksichtigen.

A. Kolnai.



Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V.

INHALT DES ZWEITEN HEFTES:

(Fortsetzung des Inhalts auf der 4. Umschlagseite.)

(Fortsetzung des Inhalts.)

Pädagogik.

PIERRE BOVET: La psychanalyse et l'education. (Dr. U. Grüninger.)

J. B. EGGER: Die Psychoanalyse als Seelenproblem und Lebensrichtung. (Dr. U. Grüninger.)

WILLIAM STERN: Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen und die Methoden ihrer Untersuchung. (Dr. H. Hug-Hellmuth.)

HORST: Das Tagebuch eines Knaben. (Dr. H. Hug-Hellmuth.)

Dr. A. KNABENHANS: Die Erziehung bei den Naturvölkern. (Rorschach.)

ELFRIEDE FRIEDLANDER: Sexualethik des Kommunismus. (A. Kolnai.)

Kriminologie.

E. MEZGER: Die Beschuldigtenvernehmung auf psychologischer Grundlage. (A. J. Storfer.)

J. AMBOS: Kriminalität, Jahreszeit und Kirche. (A. J. Storfer.)

Psychologie.

W. SEIDEMANN: Die allgemeine Psychologie der Gegenwart und ihre pädagogische Bedeutung. (O. Pfister.)

ULRICH GRÜNINGER: Zum Problem der Affektverschiebung. (Sarasin.)

GEORGES DWELSHAUVERS: La psychologie française contemporaine. (Raymond de Saussure.)

Philosophie.

Dr. GUSTAVE GELEY: De l'inconscient au conscient. (F. Morel.)

Dr. VLADIMIR DVORNIKOVIČ: Die beiden Grundtypen des Philosophierens. (Dr. J. Hermann.)

Schöne Literatur.

FRANZ WERFEL: Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig. (A. Kolnai.)

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, GES. M. B. H., WIEN V.